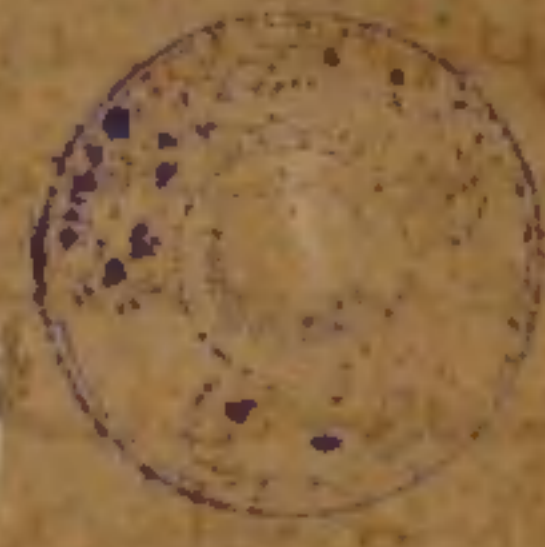




1  
حاشية در جواهر  
على المنار  
١٥٤

حاشية شرح المنار لابن فرشته  
جمع الشيخ الهمام (ابجد الهام)  
صفوة علماء الاسلام  
مولانا شرف الدين  
يحيى بن قزاجا  
الرهادي  
اكتفى  
رحمه الله



154

تم تصحيح الكتاب  
الى ملك الشاه  
محمد الشيرازي

Süleymaniye Kütüphanesi	
KİTAP NO	AMCA ZADE
YENİ KİTAP NO	MÜSEYİN PASA
Eski Kitap No	154



بسم الله الرحمن الرحيم  
**قال** سيدنا وشيخنا العالم العلامة الحبيب الميرزا محمد باقر  
الحلي والشايل اللطيف والباحث الفقيه صاحب البيان والبيان  
الناظر بالحجة والبرهان الشيخ شرف الدين محيى بن قزاجا سبط الزمان  
الحق عليه السلام بلطفه الحفي وعنه الوحي ونفع بعلومه بحجوده والى  
عمل مثل هذا من وجوده ووضح له في حياته وغفر له ولوالديه اسين  
والحمد لله رب العالمين **الحمد لله** الذي اعلى معالم دين الاسلام وبيّن قوانين  
الشرع والاحكام والصلاة والسلام على الرسول محمد سيد الانام وصاحب  
الطلام وعلى اله وصحبه البررة الكرام **باب** فصل في بيان  
على شرح المناوي في اصول الفقه للشيخ الامام العالم العلامة عبد اللطيف  
ابن قريش رحمه الله تعالى يتبع منه مغلقة وتبين بحمله وتبين في العلم  
مع بيان ما ورد عليه والجراب عنه ان امكن وقد انقضى فيها كلام المصنف  
رحمه الله لا يضاف او غير واجبا جزيل الثواب من الكرمير الوهاب  
وما توفيقي الا بالله عليه توكلت واليه ائيب **قال** في الجواب  
لا يجوز له الحد فدم الاسم الكرمير لانه لا اختصاص ولا اختصاص وان كان المقام  
يتقضي مزيدا لتمام بتقديم الحمد لان المقام مقام الحمد كما ذهب اليه صاحب  
الكشاف رحمه الله في تقديم الفعل في قوله تعالى اقرا باسم ربك الا ان ذكر اسم  
الله تعالى اظهر في نفسه مع افادة الاختصاص وفيه مناقشة فان صاحب  
الكشاف صرح بان في تقديم الحمد ايضا دلالة على اختصاص الحمد به فتأمل  
وانما ذكر صفة الحق لانه شرط لثبوت غيرها من الصفات لاستحالة ثبوت  
شي من الصفات بدونه خلافا لبعض والاحد بشي لا يشتركه شي في ذاته  
والواحد بشي لا يشتركه شي في صفاته يقال احد في ذاته وواحد في صفاته  
واختار في شرح العقايد المتوحد لانه الكامل في الاحدية اذ لا يتقبل الكثرة  
لا باعتبار الذات ولا باعتبار الصفات ولا باعتبار الاجزاء ولا باعتبار الجزئيات  
ولا باعتبار المقدار ولا باعتبار الوجود وانما اختار الشارح ذكر الاحد دون  
المتوحد لرعاية السمع ولان الملاق تلك الصيغة انما تأتي على مذهب من يقول  
ان اسم الله تعالى اصطلاحية بمعنى انه اذا صرح انصافه بمعنى اللفظ والبرهان  
تقصا صرط لافقه عليه والحد النهائي والعينية وضمن الحمد بالكثرة بحيث  
انه لا يفتقر له وهذا لان الحمد انما وجب على العبد بواسطة النعمة وهي التي  
لا يفتقر على الا يتوفيق منه وهو نعمة تستدعي حمدا وهما جزءا الى النهاية  
له فحين لا يجوز به في اي لا يحصى يقال حمدا بحجبه جيا والمنون في حد تعظيم

لغة في الوحدة لغز المتوحد  
فان كان في ذاته صفات  
بح

اي حمد عظيم ولا جل هذا القرض نزل الالف واللام في حمد اي حمد فان قلت  
الحمد افتشا والحمد سمي به خير فاذ تكون حمد الالف انما تقتيد الاختيار وان الحمد ثابت  
عنه تعالى ولا يلزم من ذلك كون الحمد جامدا بخلاف التعليق فانها تقتيد التجدد  
والحمد وثق من قائلها والمناسب المقام الحمد على نعم الله تعالى الحمد لله علينا يومنا  
فيوما ان يقال الحمد لله ليفيد تجدد صدق الحمد منا وتعلقه بالله تعالى الى استغنى  
الزمن به معونة التمام على ان فيه انقيا النفس دون الثبوت لانها اذا اعتادت  
الشي في الفقه ولا شك ان افضل العبادات اشقها فقلت الاختيار ثبوت جميع  
الحمد لله تعالى الحمد كما ان قول القائل الله واحد غير التوحيد وايضا الحمد لله اسمية  
له وهو طاهر ثم تارة يحكي الخارج فيثبت بالي متعلق لعنا هاتين فيه بطلان  
قالك المعنى ولا يطابقه فتكون خيرية معني ايضا وتارة تزد على ما في النفس  
ويراد به الامع لا غير فيثبت لها ذلك المتعلق فيكون معناها المنشا وهي  
حمد على هذا التقدير ودنا الاول للتسمية قائلها حمد الله في الاسمية وان قلت على  
الدوام عند الا ان التي خيرها طرقت غير طارئة العلالة عليه وقد نصر المتقنا في  
عمل ان يزيد في الدائم ثبوت الثبوت والتجديد فحسب مقتضى ما حصل او حصل التحقيق  
ان الحمد عليه ان كان من الامور الثابتة فالتاسيس ان شاء الله اسمية كما في سورة  
الفاتحة فان الربوبية صفة ثابتة للذات فلهذا اختيلا لاسميته والاعمال الفعلية  
والله علم للذات الواجب الوجود السخن طبع الحمد مدلف وجوب الوجود يسبغ سائر  
صفات الكمال وليس مشتقا على الراجح لاستلزام الذات ان تكون بلا موصوف  
لانه اذا كان مشتقا كان صفة وقبل مشتق من له تخر او من له او من له ولكالات  
استحقاقه تعالى ذاتيا او ودا اسم الذات تنبيه على ان استحقاق الذات الحمد من حيث  
هي من غير ملاحظة خصوصية وصف ولذا لم ينهل الحمد للخالق والرائق ونحوهما مما يوم  
اختصاصا الحمد بالوصف دون الذات وما يومهم الاختصاص بالاستحقاق يوصف دون  
وصف والحاصل انه تعالى يستحق الحمد باعتبار ذاته وصفاته فاسم الذات لما كان  
مستحق لجميع الصفات لم يكن يتعلق الحمد به خلوا عن الدلالة على الاستحقاق باعتبار  
جميع الصفات ايضا لان استحقاق الذات الحمد يقتلزم استحقاق الصفة فان قلت  
قاذا كان كذلك فليقر تعرض لذكر الصفة بقوله على ما اولنا اذ لا حاجة الي ذلك  
لا تد راجع الاستحقاق الوصفي في الاستحقاق الذاتي فالجواب ان ذلك كان فرض  
انه ادبي الواجب لما تقدم عندهم واشتهر من ان شكر المراتب واجب عند لا وشرعا  
واشارة الى النعمة الخاصة التي هو يصدقها من تفضل هذا الكتاب في اصول  
المشروعات التي لها حياة الانسان من الطلقات على ان الاستحقاق لجميع الوصف  
لا يستلزم الاستحقاق لكل واحد فذكر الصفة تخرج بالاستحقاق الوصفي تنبيه



على كل صفة من صفاته تعالى مستقلة باقادة الاستحقاق هذا وذكر في الفروع  
وغيره ان حده تعالى ليس مما يولف من الحروف المخصوصة بل ما يشعر بتعظيمه تعالى  
من غنى وانتصافه تعالى بصفاته الكمال والزهة عن ذلك بالغال والانيان  
بما يدل عليه من الاعمال التي وعمل هذا يكون المبدأ من الشكر العرفي بطلنا لعموم  
الواصله الى اللامد وغيرها وخصوصا الشكر ما يحصل الى الشكر وهذا المبدأ على  
بين الحمد والشكر عموما من وجه فمرادهم اللغويان والمراد هنا اصطلاحيا يقال  
على ما ذكر في الملوح لا يكون الانيان بالصيغة المخصوصة في اول الكتب حمدا  
لان الحمد ليس صفة كمال حتى يكون اثباته له حمدا بل انما يحصل الحمد ان يقال الحمد  
اسمه الخالق او العالم ونحو ذلك لا نأقول انما ذكرنا افراد مضمونهم  
جعل هذا المضمون الله للاحظة افراده واثباته له وهذا يبلغ من الانبياء  
بالافراد مخصوصا اذ لا يمكن الانيان بالجميع والانيان بالبعث يثبت الانيان بالباقي  
بمخالف الانيان بالصيغة المخصوصة فانه انيان بالجميع فتأمل **قوله** على  
ما اولنا اي اعطانا وما مصدره اي ايلابيه اياها قيل على التعليل كاللامر  
عند الكونيين وليست للاستقلال لانه محال بالفصاحة لان الغالب ان التبعة  
اذ اذكرت مع المبدء تقتضي على ما نأخذ من رتبة النقص كقولنا عليه الصلاة والسلام  
عند رتبة مكرم الحمد على كل حال وقيل على متعلق متعلق الحمد وهو مستقر بالمبدء  
ليلا يلزم من اختيار المصدر قيل ان بكل ذكر متعلقه والفروع هي النقص والافراد  
الليان اي علم هو الفروع **قوله** وجني من ورد روضه الروح ينال جني الثمر  
تناولها وجناها له وجناه اياها والروح القلب وهو فاعل جني وفيه استعارة  
بالكناية تشبيهه بالنقص شبه علم الفروع باليتعة ذات البهجة والنقصان  
المستلزم على الاشجار الثمر والورد والزهة وغير ذلك لا شتر اكله في نيل الثواب  
ثم استعار له اسرها استعان بالكناية فلم يصحح بالاستعارة بل ومن الية بذكر  
ردينه ولازمه الدال عليه وهو الروضه واثبت ذلك الردف للاستعارة  
على سبيل التخييل ثم رشح الاستعان بذكر ما يلازم الاستعارة منه وهو الورد **قوله**  
واستنبط الاستنباط لغة استخراج الما من العن ينال ببط الما من العن اذا  
خرج ثم استعير لما يخرج من الرابض فلهذا وقته فخرجته من المعاني وفي القول  
عن الاستخراج الى الاستنباط اشار الى الكلفة والمشتقة في استخراج المعنى  
من النص الذي عطلت ايقده او الما من العن فخرجته من المعاني وفي القول  
الروح والدين بالعدم كان حياة الارض والجسد بالما واليه وقعت الاشياء  
النبوية حيث قال الناس كلهم موني الا العالمون الحديث والتعريف عايد الى الفروع  
ويجوز عوده الى العلم والثابت يثبت باعتبار الما من الية او لا اضافة بانيه

والما بكم المخرج الا يتبادر استعان لثمة الاراء استعان بفرجه حيث شبه  
حدة الراي بايقاد النار بجامع الحوان وصرح بالشبه به واراد من الراي وهو ضد  
العطش **قوله** بذلال سجال الزلال الما الصافي الراي يقال ما زال اي عذب  
والسجال بكسر السين وتخفيف الجيم جمع سجال بفتح السين المهدى وسكوا الجيم  
المجهد الدلو اذا كان فيه ماء واراد بذلك كتب العلم التي صنفها العلماء رحمهم الله  
ففيه استعان بفرجه حيث مثل كتب العلم بالذلال التي في الما الكلال بجامع  
الاستعانة بفرجه وصرح بالاستعانة وشرح الاستعانة بذكر الية وهو الما  
**قوله** بذلال بضم الغين المجته جمع غلظة وهي حراة العطش وهو مضمون على  
المصولية واراد بالجميع التاسع غير العدا يعني ان العدا او حراة عطش نفي الكلال  
الجهلا بتصنيف كتب العلم بجمع العلم فيها ففيه استعانة بفرجه مطلقه حيث  
شبه الجهل بحراة العطش بجامع الاحتياج الى المزيل وصرح بالاستعانة منه **قوله**  
آواهم الله اي اسكنهم والربوع المضمون في علم اي احتياهم والربوع بضم الصاد  
المهدى والعين المهدى المضمون والربوع المضمون في علم اي احتياهم والربوع بضم الصاد  
والعين المهدى التمتع والتلوي يقال رفعت الاشياء رفعا اي نعم ولها وقيل  
الاكل والشرب ونحوه او قيل الما كل ما شيا في حطب وشجرة واصل الحطب والسعة  
وفي الكشف ترنغ تنسج في اكل الفواكه وغيرها ويصلح المبعوع والربوع الجناس  
المصنف **قوله** على ذي اللوا اي صاحب اللوا هذا صانع اياها خلص والرفاع بالفتح  
والكسر في الرا المهدى وبالعين المهدى الماصول اي من اكلها صولا ليلبوع ينال  
نوع الثمن وانبع اذا ادرك وبلغ ونفع **قوله** ما الى اي رج غروب بضم الغين  
المجته وضم الرا المهدى اي غروب الشمس وطلوعها وهما اي سال غروب في  
الغيب المجته وضم الرا المهدى جمع غروب وهو الدلو العظيم وضم الصاد  
المجته والرا المهدى جمع ضرع وهو عا اللين من الجوان **قوله** يرشده الرش المحري  
والاستغناء والبطانة بالكسر السريخ ووسط اللون والصاحب الموهبة  
فان اريد المعنى الاول فالعني اصحاب سريره وان اريد الثاني فني ثبوت  
ارباب نظر **قوله** النطانة بفتح الناء الحدين وخلص جمع خالص وهو الذي  
لا يشترك فيه احد وهو المصطفى ومخلص ما ياتي تخلي من جميع الدين يرجع اليهم  
خفية والهام العظيم والتحرير بكسر التثنية الذي له مظهر قين في تقرر الكلام والسند  
العدة يقال فلان مستد اي عذبة والاحياء جمع جبر وهو الذي يترى الكلام بغيره  
وتحريره ومنه سيم على التورية المحققون احبارا وبين الاحبار والحرار الجناس  
اللاحق وكذا بين الاغصان والايصار **قوله** يدع الفصل البديع المخبتر  
لاي شال وهو كما قال بديع والاصناف بمعنى في **قوله** النابز بالنول الوحي

الربوع







يا كناية تقيدها التخييلية وبين ثانيا وثانيا الجناح الثامن **قول** لوصوله  
اخاف باسد اسراي انكره المدينية يقال فلان يقربا على اسد اسراي  
في الكرو المدينية **قول** قلاج اي فيه المعني ظهر فيه اي في هذا الطاح وبلا  
السوال وقلاج الثاني هو للفوز والنها فوبين قلاج وقلاج الجناح المركب الثاني  
**قول** اسعاف حاجتهم اي قضائهم من قولهم اسعفت الرجل حاجته اي قضيت  
والانجاح الظفر بنصنا حاجتهم **قول** فايقتت بفتح الهاء وسكون التثنية فتح  
الثاق وسكون الهاء اي اطعت كلامهم **قول** شرعنا برامهم شرع ما يتبع  
بحرف الجر فلو قال شرعنا في راسهم لكان اوليا اللهم الا ان يقال من شرع مد  
فصح فقهه بنسبه وهو بعبه والمعني لا يسا عد عليه وعمل هذا  
يقونه مراعاة السكج والرام مصد ومي من راء ورو وما وهو هنا على المعنى  
اي مطلوبهم والالام المظلمة في القلب بطريق التثنية فيض وقولنا بطريق  
القبض احترازا لافرا الكروان المصونة النطوية القلب بطريق التثنية  
والحركة ونراا بفتح نون من الجيز بعد قوله في القلب اخذنا اهل الوتر  
وقد يقال لا حاجة الى هذا التثنية لاجراج الوسوسة لان القبض فعل فاعل  
يعمل دايم لا يفترق ولا يفرق من هذا التثنية لاجراج الوسوسة لان القبض فعل فاعل  
فخرج الوسوسة بالفتح واللام من الجيز في الراق فربا بينه وبين الصدق  
اعني ان المطالبين في الصدق لا يفرق من جانب الحكم وفي الصواب من جانب الراق  
معني صدق الحكم مطابقتا الراق ومعني صوابه مطابقتا الواقع اياه  
**قول** الحمد لله ليرتفع من الشرائع تحت الحمد كما فعل في الشرح الغرضي يقال  
اماحت الحمد فقد تركته بالحمد لا شتتاه في اوابل الشروح بحيث يفضي تحت  
لما بلا البلوج واعلم ان الالاف واللام في الحمد الجيز كما هو الاصل فتبين  
مع لام الجيز تفرد سيجانه وقالي باستحقاق الحمد افاضة النزاهة والار  
ان العباد يستحقون الحمد على كسبهم الجيز من افعالهم وان لم تكن افعالهم مخلوقة  
له لان هذا انهم الي الكسب واخذ ارم عليه من خلق الله تعالى فهو المستحق  
في الحقيقة عليه ووجهه ويجوز ان تكون للاستحقاق معونه المقام وهو  
الجزء من فضل الصيغة بالمطابقة على ما سبق اعلم ان قولهم في تقدير الحمد  
ان لا ليس معناه انه كايوم به لانه حادث قائم بالعامد بل معناه انه مستمر  
ومستمر الى مستحقان اختصاصا مع الحقيقة المدينية والحق في تفسير الحمد ثانيا  
لله انهم من الخلاق المسد وادارة الفصول فلهذا وجب ما جرت به عادة  
اي وثاقبه شي لان هدي يتعدي الى المفعول الثاني بنفسه وباللام والي يقال  
هذه الطريق اذا دخله في الطريق وسار معه في بلع القصد وهذه

الطريق اذا اعمله ان الطريق في ناحية كذا وهي وظيفة الرسل عليهم السلام وهذه  
الطريق اذا ذهب به الى راس الطريق كذا قالوا ودل انما يتعدي الى الثاني بعد  
وشرط القسوان يكون مطابقا للقرن والكرام **قول** انه قد شاع عند اهل اللغة ان  
استقال هدي معني دل على ما يوصل الى المطلوب من صاولة المعني عرفا له  
على انه يجوز تفسير الامر بالمستعدي وعكسه كما صرح به الرازي **قول** وتيل معناه  
خلق الهداية قد عرفت ان المعني الاصل لهداية الرجل جعله معناه ياولا كانت  
افعال العباد مخلوقة لله تعالى عند شايخنا جعلوا الفعل المسند اليه عيان  
عن خلق الهداية والمعتزلة لا اعتقدوا ان افعال العباد مخلوقة لهم وان الهداية  
مخلوقة لهم اولوها بالدلالة الرصيلة وجعلوا السنة والفعل اليه تعالى بما قال  
يتا على سلم الناس قد قصرت تصانف الهداية الى غير تعالى عندنا كقولنا تعالى  
وانك لتهدي الي صراط مستقيم ان هذا القرآن هدى لي فرتبنا من اسناد  
الفعل الي غير ما هو له لكونه سببا في حصوله **قول** وهي الدلالة الموصلة  
الى المطلوب الى ما ذكره صاحب الكشاف في تفسير الهداية عند المعتزلة وما ذكره  
الرازي في تفسيرها عند اهل السنة وهذا هو المستحق من كل من التفسيرين  
وفي كلام بعض المشايخ ان الهداية عندنا على ما في هذا القول من الهداية ببيان طريق  
الصواب قيل يمكن التوفيق باق مراد المشايخ ببيان الطريق الشرعية المرادة  
في اغلب استعمالات الشرع والمشهور بيننا في المصنفين المصنفين والعرفي وذكر  
الا صنف في شرح الطواع ان الهداية وجوه ما يوصل الى المطلوب وهو غير محلي  
لان ذلك الوجهان هو المصنف الى الهداية لان من وجه المطالب والبريد على  
غيره يقال له هو مهتد لا هاد اللهم الا ان يقال هذا تعريف للهداية معني الاخذ  
**قول** فانما اي الهداية في كلا المعنيين وهذا الدلالة الموصلة والدلالة على  
ما يوصل **قول** انك لا تقدي من اجبت ولكن الله هدي من يشاء هذا مقال  
استعمال الهداية في الدلالة الموصلة ومعني الآية انك لا تقدر في السلام  
كل من اجبت ان تدخله فيه ولكن الله يهدي في السلام من يشاء **قول** واما قوله  
قد يتاهم الاله هذا مقال استعماله في الدلالة على ما يوصل والمعني نصيبنا  
لم الدليل القاطنة بين الحق والباطل وهو تام فاستحبوا العبي على الهدى اي ما  
وعوا اليه من الهدى وهذه الآية ترد على التفسير المشهور للمعتزلة على ما لا يخفى  
**قول** ولذا عرفوا المتقدمون الى هذا معناها الاصل ما مر وهو المراد من الهداية  
التسوية الى الله عز وجل وجهه التأييد لهذا انه يلزم من خلق الله الهداية  
ان يوصل الى المطلوب وهذا معني قوله ولكن الله هدي من يشاء اي يوصله الى  
المطلوب خلق الهداية فان قلت تفسيره على تعريف المتقدمين مثل هذا فلم يند



قلت صرحنا عن الدلالة والدعوى الى الاخذ بالنسبة الى اصل الوضع وان  
وان صار حقيقة عرفية بحسب شيوخ الاستعمال **قولهم** وبعضهم دفع دفعها فبقي  
الاصحاضات على صاحبها الكشف **قولهم** جدد ويليها دفعها وتامية وفيها انما  
بين تعريف الرازي والفرغاني لان ما قاله الفرغاني يحول على الهداية الكاملة  
وما قاله الرازي يحول على مطلق الهداية فتأمل **قولهم** الاصراط مستقيم اصل  
الطريق الواضح الذي لا عوج فيه وخيل هو كل قول وقيل يراد به الله تعالى والمراد  
هنا الشريعة النبوية والملة الحنيفية اي الماسية الى دين الاسلام والشريعة  
والملة والدن معني واحد وهو الطريق المهدى عن النبي صلى الله عليه وسلم  
عنوا لقائهم اخذت من حيث انها اصل الشارع تسمى ملة وان اخذت من حيث انها  
تسمى ديننا وان اخذت من حيث انه اصل سبيل سلوكا وطريقا تسمى طريقا  
ويكون في الاصل الطريق الى الله وهو المورد لما نقلت الى ما شرعه الله تعالى لعباده  
من الاحكام **قولهم** هذا اي هو الصراط المستقيم تفرع اي اشارة الى براعة  
الاستعمال وهي ان كل ما يستعمل في بيع ما يستعمل في فاعني فان واستعمل معني  
صرح الصبي على ان كل ما يستعمل في بيع ما يستعمل في فاعني فان واستعمل معني  
بمعنى ذلك العلم والاطلاع في كل ما يستعمل في الكلام ما يشعروا بما يستعمله الكلام  
ليكون له ابتداء والاعمال في كل ما يستعمل في الكلام المذكور في البيان وقيل هو ان يكون  
اقتراح المطبوعة في الاصل في كل ما يستعمل في الكلام لان الشريعة ملة لكون ذلك  
تفرعها الى ما ذكره في الاصل ان الصراط المستقيم هو الشريعة النبوية وهي مستغنى  
من الكتاب والسنة والجماع والقياس وانما اقتصر الشارع على الاولين  
لكونها اصلا للاخيرين في الواقع واصول الفقه باحث عن كيفية استنفاد  
الشريعة من الكتاب والسنة فيكون فيه تفرع الى براعة الاستعمال وكان  
هذا من المصنف رحمه الله وعناية التامة بين التوحيد والتفويض على ان  
ذكر التوحيد متضمنا لمضمون التاليف من شرط صحة التخصيف **قولهم** والصلاة  
وهي من الله الرجعة على محمد صلى الله عليه وسلم ومعني الرجعة تعظيم شريعتهم  
واقتناءها الى يوم القيمة وفي الاخره تشييعه في امته ومن الملايكة المستغنى  
له وهو من باب قوله صلى الله عليه وسلم انه ليغان على قلبي واني لاستغفر الله  
في كل يوم مائة مرة على احد الوجوه وهو ما نقل عن الجليل قدس سره ان العبد  
قد ينقل من حاله الى حاله او من حاله الى حاله وقد بقي عليه من التي نقل عنها بقرينة  
عليه من الحالة الثانية وهو كالمسيح ان كان من القربين فيطلع الله تعالى الى  
على فلك اذ وقع للنبي ففتنهم له الملايكة فغطوا له ومن المؤمنين وعالمه  
بعثه القام المحمود واولي ما يراهم هنا ما امرت به صلى الله عليه وسلم

ولذلك

قوله صلى الله عليه وسلم سلوا الى الوسيطة والتفصيلية والمدة وجنة العالوية  
الرفيعة ولا تستلزام الدعا القبول فعلا ووقع المطلوب على من طلب له  
وايصاله اليه كانت الصلة عليهم والرسول بشر خصه الله تعالى بسايع  
وحبه واحده بقوله عليه والسبي بشر خصه الله بسايع وحبه وقد نزل المصنف  
السلام وقد صرحوا بانهم يكره ترك الصلاة او السلام والافتقار على احدهما  
وقيل ان الامور بالكرامة خلافة الاولى وليست على بابها فان الامنيان بها فيه اجر  
وتزكيا او احدهما محل بذل لك الاجر وتارك للاولي واعلم ان الفضل في ابتداء  
التاليف سبع طرق ثلاثة منها واجبه وهي اليسر والتعقيب بالهداية  
والصلاة على النبي صلى الله عليه وسلم واربعة جارية احدها ذكرها في  
التاليف والثاني تسمية الكتاب والثالث مدح الفن الذي فيه التاليف والرابع  
ذكر كونه وقول المؤلف وهو السبيل براعة في الاستعمال **قولهم** من اختصر  
الكتاب لان الاختصار من غير لزما ومنه انما هو تعالى والله مختصر  
من يشاء والمتعدي اقبح لانه لغة القراء لا علم او المصنف اذ عمل الباعلي  
المتصور شيئا على التاليف في الاستعمال **قولهم** في الاصل الا اصطلاح العرفي  
هو المذكور بعد الباعلي لم يكن في قوله مختصر مختصرا في كل ما ذكرناه وذكره  
وجعلته من بين الاشخاص مختصا بالذكر ومثله في كل ما يخص برحمته من شأنا  
وقد نزل الباعلي المتصور عليه في العرف على خلاف التاليف من تفرع الباعلي  
كقول بعض الفقهاء مختص بالنسبة بالزوجات **قولهم** ملكة وهي كيفية واسمها في النفس  
والكيف عرض لا يتوقف تعقله على تعقل الغير او تقتضي نفسه فلا قسمه  
في محله اقتضا اوليا يخرج بالنيذ الاول الاعراض الشبهة وهي الحب والمني  
والاضافة والوضع والملك والفعل والانفعال وبالثاني الكليات كالطول  
والعرض وبالثالث النقط والوحدة عند من قال انها من الاعراض وبالرابع  
الكينيات المتضمنة للنفس والافئدة بواسطة اقتضائها محله ذلك كالعقل  
المتنفس بانقسام محله **قولهم** يحصل بها اي يسهل **قولهم** من غير سبق رواية اي منكر  
وتأمل ونظريتناك رويت في الامور اذا اثبت النظرية ورويات اي فكرت  
**قولهم** اي لكون المختص به هو محمد صلى الله عليه وسلم امره ذكر المصنف اسمه  
صلى الله عليه وسلم للاستغناء عنه بذكر الصفة الخاصة به **قولهم** معني تاديب  
يا داب القرآن الادب ملكة تعصم من فاسد به عما يشينه وقيل هو اسم  
كل رباضة محمودة يخرج بها الانسان في فضيلة من الفضائل وقيل الادب  
في الاصل الدعاء ومنه الادب لدعائه التاليف المحامد ثم غلب استعماله على علم  
اللغة والمعاملة **قولهم** بذلك المعروف البذل بالجملة الاعطاء من غير مقابل



**قوله** كان موصوفاً بها اي بالبذل وكذا الذي **قوله** لا بعد تخلفه بها اي بعد  
الحاصل الثلاثة وهي الصلوة والعقود الاحسان لانه اكل البشر والاكلية انما  
تكون اذا اختلفت بما امر به ضرورة **قوله** وعلى الله اصله اصله عند البصريين  
قلت الهاضمة والهمزة الغاء قبل اصله اول فليكن الواو الفاء والله من جهة  
الغيب اوله على وجهه وعقيل والعباس والحارث ابن عبد المطلب وغيرهم  
ومن جهة الدين ما وري عن علي بن ابي طالب عليه وسلم جني سبيل عزاله من الله قال  
الي كل مؤمن او كل مؤمن تقي على اختلاف الروايتين والطاهر انه لو اديده من جهة  
الدين والنسخ هذا على ما في بعض النسخ من ذكر العجب اما على ما في بعض النسخ  
من ذكره فالظاهر انه اراد به من جهة العجب لعطف محبة عليه الى ان يكون  
من عطف الحاضر على العار ثم الاله وان كان في الاصل بمعنى الاصل لانه خص  
استعماله في الاشياء التي لا يكون الاله والالحاد في خلاف الاصل  
فيلزم من قوله في قوله **قوله** وصحبه على ما في بعض النسخ  
هو اسم جمع لصاحبه في قوله **قوله** وصحبه على ما في بعض النسخ  
الله عليه وسلم وهو قول علي بن ابي طالب عليه وسلم وهو من رواته  
وان تخلفتموه في قوله **قوله** وصحبه على ما في بعض النسخ  
الف واربعه عشر **قوله** الصلاة والسلام **قوله**  
الدين قاموا بنصرة الدين القوم وهي عملا الكله والظلم والملة واعلم ان المصنف  
صدر الكتاب بثلاث فقرات في كل منها اشارة الى براءة الاستهلال اما الاول  
فقوله بعد انما الى الصراط المستقيم فاشعر بانها من العلوم الحقيقية بالقرآن  
واما الثانية فهي الصلاة على الرسول صلى الله عليه وسلم حيث قال فما ختم  
بالخلق العظيم فاشعر بانها من العلوم المتخلفة بالقرآن واما الثالثة فهي انبأهم  
حيث قال الدين قاموا بنصرة الدين القوم فاشعر بانها من العلوم الحقيقية بالقرآن  
العلوم الدينية **قوله** ومن يتبع غير الاسلام ديناً فاعلنا من الله ما لا يحيط به  
لم من الدين ما ياذن به الله وقال تعالى لكم دينكم ولي دين ودينهم بالحقيقة تخالف  
الدين الحق لقوله تعالى ما ياذن به الله وما ياذن به يخالف لما اذنه بالضرورة  
**قوله** قاله من مقوله علي بن ابي طالب عليه وسلم في قوله تعالى لا اله الا الله  
اللفظي هو ان يكون اللفظ معنيين او معان مختلفة موضوع لكل منهما موضع على  
كالعين فانها موضوع للباصر والماء الذهب والركبة على السواء فلفظ العين  
مشارك بين هذه المعاني اشتراكاً لفظياً والاشتراك المعنوي بان يكون اللفظ مقصوداً  
لمعنى واحد ككل تحت افراد كثيرة كالانسان فانه موضوع للحيوان الناطق وتحت  
افراد كثيرة من نردين وعمر وغيرهما ثم لا يخلو اما ان يكون حصول هذا المعنى افراد

عدم

وان تفاوتت

اللفظية والحادية على السواء لان تفاوتت في صدقها على سبب تفاوتها  
من التواضع وهو التوافق كلفظ الانسان فان صدقته على افرادها بالسوية  
مشكوكا وهو على ثلاثة اوجه تشكيك بالاولوية وتشكيك بالعلوية وتشكيك  
بالشدة وبالقدرة والثالثة حركة الوجود **قوله** ان بعض الاطباء ان الشدة من وضع كيفة  
كيفية المراد بالكيفية الايمان لانه كيفية نفسانية فهو اذ كان في قلبه  
النسبة الصدق الى الخير والخير هو معنى النفس بيقينها لكيفية الفهم والحكم  
ولا شك ان بعضنا الشدة من يقينه الله بان امانته كالكيفية فلا فضلية  
الرسول صلى الله عليه وسلم وكون اكثر بجزائره في كيفة خلافه بجزائره الانبياء  
التي قبلنا فان اكثرها كانت نظرية والبدية بها ثبت وادعى في النفس من النظري  
لا يستوي الغائب في قبوله والايمان البديع لعدم توقفه على نظرية واستدلاله  
لان غالب الايمان والشوايح كانت احكامهم على كيفة كالامور الحسنة وقد  
استعمل الشدة في اليكات بماذا من الكثرة والظاهر ان يكون اشدة  
واثبت ما عنها في ظهور الجزات وافضلها في قوله **قوله** وهو كونه  
الحكام والنظريات الدالة وهو من قوله **قوله** وهو كونه  
الايمان بكل فرد فرد ليله اقرب واكمل على الاحكام والامارات  
الاجمالي لا يخط عن درجة التفصيل فانما هو في الايمان اصل الايمان  
فاحتم ذلك **قوله** والدين وضع الحجة من العلوم الحقيقية وهو كونه  
التفصيلات الحقيقية وغيرها في قوله **قوله** وهو كونه  
مفعول الاختيار والجزات **قوله** وهو كونه  
الجدد في قوله **قوله** وهو كونه  
وخيرة قاله **قوله** وهو كونه  
وحسنة قاله **قوله** وهو كونه  
خيرة ففروق بين الخير والحق واجتنب بالاية قاله **قوله** وهو كونه  
باللغة ويستعمل بمعنى فعل التفصيل لقوله فلان خير الناس ولا تقول احسن  
فلا يثبت ولا يثبت ولا يثبت لانه في معنى فعل التفصيل **قوله** عن اوضاع التفتيش  
اي الحاصل بصنع صانع كالشكالات التي للسري فافها اوضاع صناعه  
وكالحرف من الحياطة والحياكة وغيرها مما كان للكفار والمنافقين  
شياطينهم **قوله** الخير الساتر اي الخير الحاصل من الحياطة  
صالحا لانيات الاراضي والاشجار في بعض الاماكن بالاجابة المعينة له **قوله**  
لدي العنق الى قبل الاصب ان يجعل سائر لغوي للعنق فبدا واحدا العنقا  
عن افعال الخير انما هي بالاجابة والاحمال **قوله** كالخبر انيات اي

اهل

يشعر



كالحكم بان لنا جوعا وعطشا وخوفا وغضبنا فان كل احد يجد من نفسه ذلك  
من غير اختيار فيه والعقل يحكم بذلك باستغناء الحواس الباطنة **قوله** المحرر  
اخترت به عن الكثرة يمكن ان يكون المحرر صفة ما وحده لا اختيارا واشارة الى  
التكليف حسن كما هو المذهب الصحيح ويجوز ان يكون اختيارا عن الكثرة كما ذكره  
الشارح فانه وضع الجوع عند من يتوكل خلق افعال العباد فإرادة غير المحرر  
سابق لذهوي العقل باختيار المحرر **قوله** وفيه بالذات الى فهم كلام  
الشارح ان هذا الفقيه لبيان الواقع وبعضهم اخبر به عما بالعرض والظاهر  
ما قاله الشارح ويمكن ان يكون متعلقا **قوله** بالخير ومعناه ان ذلك الخير  
وهو ما وعد الكرم من الامارات بذاته خير فان ذلك الحاصل المناسب للعلم  
والادراكات والكتابة والفصل المناسب للانسان وكان ينبغي المناسب للعلم  
الحيوانات واختار **قوله** من المناسب كالتمنيق والصهيل بالنسبة الى الانسان  
**قوله** من الفقه الى الشئ الذي من شأنه ان يكون وليس بكائن والفعل  
ككون الشئ من شأنه ان يكون كائن وفيل القوة امكن حصول الفعل مع  
وهذا المعنى هو المطلوب من التلخيص كما ينهلون الانسان كاتب بالقول  
اي يمكن حصوله مع الانسان كاتب بالفعل اي حال كونه يكتب  
**قوله** الكمال الكمال في الشئ في ذاته او في صفاته والاراد هو الكمال الاول  
لتقدمه على النوع كالتصور والصور النوعية فان الصورة الجسدية هي  
طبيعية جنسية ناقصة غير كاملة وانما يتحصل نوعا بانضمام الفصل  
اليه والثاني ما يتبع النوع من العوارض كالعلوم وسائر الفضائل وهو الكمال  
الثاني لما نحن عن النوع **قوله** ومن حيث انه مؤخر فخير غير انه اذا اخذ من حيث  
املا الشارح يسري سلة ايضا وان اخذ من حيث الادمان يسري دينا وان اخذ  
من حيث انه سبيل مسلك وطريق يسري شرعا وشرعية **قوله** ذكرنا علم تنبيه  
لا اعلم يدرك في ابتد الكمال تنبيه السامع على ان ما يلزم اليه من القول كلام يلزم حظه  
ويجب ضبطه فيثبت السامع له ويوصي اليه ويحضر قلبه وقوله وينيل عليه  
يكلفه ولا يضيع الكلام حسن موقعه في مثل هذا الكلام كما حسن موقعه في قوله  
تعالى فاعلم انه لا اله الا الله والهادي لطالب العام لكل من تصدى لقراءة كتابه  
وهذا الاشارة الى ان العلم موضوع لطالب الواحد المذكور لانه على الخطا العام  
لا شافي وضعه للواحد اذ ليس الغرض مخاطبا معينا فكذا من قبيل الوضع الكلي  
والوضع له جزئي كالضابط والاشارة والموصولات **قوله** كل مفهوم  
الا بد للشارح في علم ان ينصرون بوجه ما اما محده او برسمه او بلا رسم من لوازمه  
ليمكنه التوجه اليه اذ لو لم يتصور والشارح في ذلك العلم كان طالبا للجهول

قوله

المطلق وهو محال لا متنازع توجبه النفس نحو الجهول المطلق وان يعرف موضوعه  
وهو ما يبحث فيه عن عوارضه الذاتية ليديز ذلك العلم المطلوب عنده عما سواه  
من العلوم مزيد امتياز لان تمايز العلوم يجب تمايز الموضوعات فان علم الفقه  
مثلا انما امتياز عن علم اصول الفقه باعتبار موضوع علم الفقه افعال  
المكلفين من حيث انها تخلف وتحرم وتنصح وتنقد وموضوع اصول الفقه الاموال  
السعيه من حيث انها تستقبط عنها الاحكام الشرعية فلو لم يعرف الشارع  
في العلوم ان موضوعه ابي يثنى هو لم يميز العلم المطلوب عنده مزيد امتياز ولربما  
له زيادة يصيب في طلبه وان يعرف غايته بان يصدق بتأنيده من فوائده  
مفيدة كما انما في مشقة تحصيل ذلك العلم ليزداد سعيه في تحصيله اذ لو لم  
يعرف غايته والعرض منه لكان شروعه فيه وطلبه له بعد عتبا وان يعرف  
استمداده ليزاد في معرفته على علم آخر كوقوف على التفسير على الفقه والتحرر والمعا  
والبيان وغير ذلك فلو لم يعرف استمداده لم يحصل له طلبه فينبغي ان يتقدم ذلك  
فاصول الفقه مركب اضافي كل واحد على حدة وضع لينة المعنى ثم نقل عن  
مفهومه الاضافي وجعل العلم هذا العلم ومفهومه الاضافي غير صادق في مفهومه  
العلمي فان مفهومه الاضافي لانه الفقه ومفهومه العلم الخاص ولا شك  
انه غير صادق عليه ولان الثاني مفرد لا الفقه بل هو الى حال الاجزاء لانها  
بما وضعت له وانما الاختلاف فيه الى ما نقل الجهد والاول بالعكس كعبده  
علما ومضافا له بكل اعتبار من المفهومين حد واستندما نقلنا هذه المنايا المفهوم  
العلمي والشارح رحمه الله انما بين المفهوم الاضافي وكان الاولي بيان العلمي لان  
المقصود فاما حد مضافا فيتوقف على معرفة الصفات والصفات اليه لان  
معرفة المركب موقوفة على معرفة اجزائه فالاصول جمع اصل وهو من الاسما  
الاضافية التي لا تتصور الا بالقياس الى شئ آخر يكون قرعاه والفرع ايضا لا يتصور  
الا بالقياس الى شئ آخر يكون اصلا له والفرع ايضا لا يتصور الا بالقياس الى شئ آخر  
يكون اصلا له فيكون تصور كل منها مع تصور الآخر لا بالآخر فان الاول لا يتقضي  
دورا محالا بخلاف الثاني والاصل في اللغة ما يثبتني عليه الشئ من حيث يستني  
عليه ولهذا الفقيه خرج اذ لانه الفقه من حيث يثبتني على علم التوحيد فانها بهذا  
الاعتبار فروع لا اصول وفيه الجنب لا بد من معرفة تعريف الاضافات لانها  
كثيرا ما عرفت لشهرتها ثم نقل الى اصل في العرف الى معان اخر مثل الزواج والتامع  
الكلمية والدليل وكلها تناسب المعنى اللغوي فان المخرج كالمجاز مثلا له نوع  
اقتضا على الزواج كالحقيقة وكذا الفروع الجزئية والمدلول بالقياس الى القاعدة  
الاول قد ذهب بعضهم الى ان المراد به هذا الدليل وذهب بعضهم الى ان النقل



خلافة الأصل ولا ضرورة في العدول اليه لان الابتعا كما يشمل المسي كما يتنا السقف  
 على الجدران يشمل العقول كما يتنا الحكم على الدليل فعمل على المعنى اللغوي وبالاضافة  
 لا الفتنة يعلم ان المراد الابتعا العقول فيكون اصول الفتنة ما يقتضي معنى عليها  
 ويستند اليها ولا معنى لاستند الشيء ومبتناه الا دليله ولغايل ان يقول  
 الابتعا العقول يشمل ابتعا الاحكام الجزئية على التواعد الكلية والمعلولات  
 على العمل والافعال على المصاوم ونحو ذلك فلا يتخصص ابتعا الحكم على  
 الدليل الا بالارادة فلا حاجة الى جعل الاصل بالمعنى اللغوي لتنازل  
 للنصوص وغير لان المعنى اللغوي وهو الدليل مراد قطعا والفتنة في اللغة  
 القم ومنه قوله تعالى ما تفتنه كثيرا مما تقول اي لا تفتنه قال ابن عطية  
 في تفسيره يقال فتنة الرجل حركات القاف الثلاث فالفتح اذا استغنى عنه  
 الى القم والكسر اذا قم والضم اذا صا والفتنة له سجية وفي الاصطلاح العلم  
 بالاحكام الشرعية الشرعية لا يستدل بالية بالتفصيل والعلم هو الاكوار وال  
 الاعتقاد الجائز المطابق لمطلق على الاعتقاد الراجح الذي هو القدر المشترك  
 بين اليقين والظن وهذا هو العلم بالحق والتعريف الاول مناسب لاصطلاح  
 المتكلمين لان العلم عند من يتناول للظن فالعلم منزلة الجنس وباتي قيوده  
 كالنصوص واما جزم العلم بالفتنة الذي يتوصل به الى استنباط الاحكام  
 الشرعية الشرعية من اقسام التفصيلية توصلا قريبا فان استنباط الاحكام  
 فصل يخرج لاستنباط الصانع والمأهيات والصفات والشرعية للعقلية  
 والشرعية للاصولية والتفصيلية للاجالية والنزول القريب يخرج للعلم  
 بقواعد العربية والكلام لانها من مبادي اصول الفتنة والتوصل بها الى الفتنة  
 ليس بتعريف اذ يتوصل بقواعد العربية الى معرفة كيفية دلالة الالفاظ  
 على مدلولاتها الوضعية وبواسطة ذلك يتقدر على معرفة استنباط الاحكام  
 من الكتاب والسنة وكذا وجوب صدقها ليتوصل بذلك الى الفتنة والمراد  
 بالتواعد القضايا الكلية التي تقع كبرى لصغرى بسهولة الماخذ عند الاستدلال  
 على سبيل الفتنة بالمثل الاول مثلا اذا قلنا الحج واجب لانه ما مور الشارح  
 وكل ما هو ما مور الشارح واجب فالجواب قسم القضية الكبرى الى الصغرى  
 السهلة المحصول يخرج المطالب القهري من القلق الى الفعل هو معنى التوصل بها  
 الى الفتنة واعلم ان الناعمة والتضحية والاصل والصنابط والفاوق معنى  
 واحد وهو امر كل مستطيق على جزئياته لتعريف احكامها منه نحو الامر للوجوب  
 فانه قاعدة كلية تصدق على جميع الصلوات وانما الركعة بان يقال هذا امر  
 والامر للوجوب فهذا للوجوب وموضوع اصول الفتنة الاول السقف الكلية

من حيث يستلزم منها الاحكام الشرعية والصحيح ان موضوعه الادلة والاحكام  
 غاية ما في الباب ان مباحث الادلة اكثر واكثر لا يقتضي الاصال والاستقلال  
 ومما يتناول اصول الفتنة وقايدته قوة اثبات الاحكام فقال الكليني اخذ من  
 حسيات الادلة والغاية والغاية معانها واحد والفرق اعتبارا في كل مسألة  
 تنزل على فعل فتبين غايتها من حيث انها طرف الفعل وتبينه وقايدته من حيث  
 ترتبها عليه وقيل الغاية هي المعللة الحاصلة على طلب الشيء والاحكام الشرعية  
 اما الكلام فلتوقف اقامة الادلة لاحكامها على معرفة الله تعالى وصفاته  
 وافعاله وصدق الرسول صلى الله عليه وسلم بما جاء به وغير ذلك مما لا يحصى في غير  
 علم الكلام واما العربية فلتوقف معرفة دلالة الادلة على العلم بموضوعاتها  
 لغة من الحقيقة والمجاز والعوم والمخصوص والمطلق والتقييد والمنطوق  
 والفهوم والافتقار والاشارة والضمح والكناية وغير ذلك واما الاحكام فالات  
 الادلة فتوقف على تصور الاحكام مخايلها لتبينها وتبينها ببيانها  
 بالشواهد لا على العلم بيقينها لاستلزام الامور دلالة العلم بيقين الاحكام فتوقف  
 على اصول الفتنة فلتوقف اصول الفتنة على معرفة الاحكام من هذه الجهة  
 للزم الدرس والمراد بتصوير الاحكام تصور الوجوب والحرمة والندم  
 والكراهة والصحة والفساد والاداء والفتنة التي من ثباتها وتبينها بالدليل  
 لا استحالة كون الامر للوجوب مثلا بدون تصور الوجوب وكذا الباقي هذا  
 واعلم ان المصنف خالف مصطلح عامة الاصوليين في التعبير باصول  
 الشرع لما ذكره الشارح من الغاية التي قصدتها ونحن قد تكلمنا على البيان  
 المشهور بينهم وهذا اصول الدين علم بالقواعد الشرعية الاعتقادية المكتسبة  
 عن الادلة اليقينية وموضوعه ذات الله تعالى والوجود من حيث هو والعلوم  
 موجودا كان اول وقايدته الفتنة بالسعادة الدينية والدنيوية وهذا الغرض  
 من تعريف سائر العلوم انما هي امتياز العرف عن جميع ما عداه بحسب الوجود  
 لا اعطا الحقيقة لانه مسائل وهي لا تقبل الا بالوقوف عليها **قوله** وهذا القيد  
 يعني قيد الحقيقة لا بد منه الى اخطا هو كلام الشارح وجه الله يدل على انه يجب  
 ذكر هذا القيد في تعريف الاصل وعدم ذكره محل وهو ممنوع لان قيد الحقيقة  
 مراد في الامور التي تختلف باختلاف الاعنيان والاصناف وان لم يصرح به  
 غير انما يجد فوف هذا القيد اعتقادا على شهرته واستيقاق ذهنه بالعلم  
 والدلالة على الحقيقة اما ضرورة او الزمانا واما ان الحدود لا يتم الا بالعلم بالحدود  
 شيئا من ذلك لانه كما هنا ولغتها حيث موضوع المكان استغنى عن الشيء واعني  
 يقال الموجود من حيث هو موجود اي من هذه الجهة وهذه الاعنيان **قوله**

في تعريف سائر العلوم انما هي امتياز العرف عن جميع ما عداه بحسب الوجود



فان هذه الاصول فرع له بين ان هذه الاصول فرع بالنسبة الى الفقه فلا يذكر  
فقيه الحنيفة لا يستغنى عن الاصول بتعريف الفرع والعكس وقد عرفت انه  
لا يحتاج الى ذكره من حيث انما قال الشراح المراد شراح هذا الكتاب وغيره **قوله**  
والمصدر وايضا الشارح كالمصدر والرد بمعنى العادل والزاهر فيكون المعنى  
التي نسبها الشارع في الحقيقة والرسول صلي الله عليه وسلم شافع بحسب الظاهر  
لانته هو الذي اوصى الشرايع اليها فهو سبب قريب **قوله** لكونه اي الشارع  
معروف ببيان لكون اللام للمصدر **قوله** تعظيم المضاف كقولك بيت الله فعر  
وتألف الله وعبد الخليفة **قوله** او المفعول اي يجوز ان يراد بالمصدر المفعول  
اي المشرع كالضرب بمعنى المضروب والخلق بمعنى المخلوق فيكون المعنى دلالة  
المشروع اي الدلالة التي ثبتت المشروعات بها ثم المشروعات تتناول الاسباب  
والشروط كما تتناول الاحكام فان المراد منه الجميع ومن المعلوم ان القياس  
لا مدخل له في اثباتها بل احكامها المعنى مجموع الدلالة التي ثبتت بها  
المشروعات كما ثبتت بالدلالة كل واحد ثبت للجميع او لبعض وان كان المراد منه  
الاحكام لا غير **قوله** اي المفعول اي الدلالة التي ثبتت بكل واحد منها الاحكام لدا  
**قوله** وتكون الدلالة اي في المقصد والجنس اي جنس المشروعات والاضافة اضاف  
السبب الى الحكم والتأويل الى الاول فان قلت لراكون اللام للاستغراف  
قلت لان المشروعات تتناول الاسباب والشروط مع ان القياس لا مدخل  
له في اثباتها كما ذكرنا اللهم الا ان يخصر المشروعات بالاحكام وهو فيجمع  
بها للاستغراف لكن الاصل فيها الجنس **قوله** وهذا التوجيه يعني الذي  
المراد الشارح **قوله** ومنها كذلك اي لم يكن حمل المصدر على معناه وهو  
البيان والاطلاق لان الاصول ليست اصولا لغوي البيان الذي هو معنى الشرع  
**قوله** وفيه اشتاق اي وكونا لاضافة لتعظيم المضاف اليه اشتاق الى ان الشرع  
الثابت به يقف الدلالة معقولة يلزم رعابته ويجب تلخيصها بالقول **قوله** واضافته  
اي المصدر والاوليان يقولون ضافة كما قد مناه **قوله** لتعظيم المضاف اليه  
كقولك استاذي فلان وكقولنا الله الصواب محمد نبينا وهو ظاهر فلهذا كان المراد  
اصولا للشارع او المشرع لعدم استقامة حمل المصدر على معناه **قوله** والمراد  
انه اسم لهذا الدين اي لا ظهر ان حمل الشرع هنا على انه اسم لهذا الدين لانه  
على الاصول والشرع وعجز ما لانه حنيفة عوفية بخلاف حملها على الشارع  
او المشرع فانه مجاز والحمل على الحقيقة اولى **قوله** يقال شرع محمد لا هذا  
قائمه لكون الشرع اسم لهذا الدين كالشريعة ووجهه انه لا فرق بينا الشرع

والشريعة لانه يقال شرع محمد كما يقال شريعة محمد اي هو شرع الله  
على ان الشريعة هي الدين بمادة كونه الصالح **قوله** لا يكون المراد بالشرع هو الدين  
**قوله** لان الاصول اصول لعلم الكلام فيه نظرا الى ان هذه الاصول  
اصول ايضا بالنسبة الى اصول الدين لان كونه اصولا لا يمنع من كونه اصولا  
لدين فلا يكون اصلا وذلك لان كونه اصولا لا يمنع من كونه اصولا  
لدين وصفا من حيث انه الله واحد موجود عالم بكل المعلومات قاهر على  
كل الممكنات مختار لا يجوز له ان لا يرسل اليها رسول الله صلى الله عليه وسلم منزل الوحي اليه  
منظر المعجزات على يد ربه وعلى معرفة كون الرسول نبييا صادقا فاجاب عن  
وجهه وغير ذلك مما لا يعلم الا اصول الدين فلو تفرقت اصول الدين عليها  
للقوم الدور كذا قيل والجواب باختلاف جهة التوقف فان الكلام يوقف  
عليه من حيث الاعتماد به وتوقفه عليه بحسب الفهم ويوضحه ان المعنا يد  
الدينية وان استغنى عن العقل لا يعتمد على الاصول فلهذا ان قلنا ان اصول  
متوقف على الكلام لتوقف جميعها على وجودها على وجهها فان المعنا يد من حيث  
الاعتماد وتوقف على الكتاب والسنة المتولدة عن النبي صلى الله عليه وسلم فلا بد  
لاختلاف جهة التوقف واجيب ايضا بان التوقف على الشرع انما هو جوب  
الايمان كما هو مذهب البعض مناه لا وجوبه لا لاجل الشرع متوقف على  
الايمان فلا بد **قوله** ولما قيل ان يمنع من فائدة العلم بالدين لولا اصول  
الفقه انما والتخصيص بالفقه ولين سلم انه يقتضي تخصيص فلا نسلم انما هو  
مطلقا بحيث تكون الاصول مقصورة على الفقه ولين سلم انه يقتضي تخصيص  
فلا نسلم الا فائدة مطلقة بحيث تكون الاصول مقصورة على الفقه لا تجاوز عنه  
بل غير بان لا يكون اصولا لغوي بل انما يقتضي تخصيص الاصول بالفقه من جهة  
استنباط المعاني اي الاحكام الفقهية يدلالة المادة اي مادة لفظ الفقه  
وقد لا ينبغي صحتها لغوي والجواب ان الاضافة الحنيفية تقتضي تخصيص  
المضاف بالمضاف اليه دون غيره كقادم زيدا اذ التخصيص هو التفرّد بالشي  
دون غيره ومنه خصصت فلانا بالذكر ونخصك بالعبادة لا قصد غيرك ولو  
كانت الاصول اصولا لغوي الفقه ايضا لم يكن تخصيصها لاضافة فائدة فتأمل  
**قوله** فالاول ان يقال الشرع بمعنى المشرع لا قال بعض الشراح وهذا الوجه  
ان يكون الشرع بمعنى المشرع هو الراجح اطلاقا عند المتضاميين ايضا فانما هو  
ما حيث هو متضام **قوله** يقال ان الدين فائدة اضيف الى اصول الدين  
نياد الى الذهن ان ذلك الشيء فرعه **قوله** والمراد به اي بالشرع مشرع  
خاص وهو الاحكام الشرعية بخلاف المشرع الذي قاله الشراح او لانه



يشمل الاحكام الشرعية والاعتقادية **قوله** فهو مرادف للفتنة في كلام  
صاحب النظم ما به لا يمانه ليس مرادف للفتنة فانه قال انما قال  
اصول الشرع **قوله** اصول الفتنة لان المراد من الشرع الاحكام الشرعية  
يطرئ على الاصطلاح المصنف وجعل للفتنة والمراد من الفتنة الرغف على الاحكام  
المشروعة ولا شك ان هذه الاصول مثبتة للاحكام المشروعة ولا للفتنة  
على خلافه اختلف الشرع دون الفتنة انتهى ولا شك ان الرغف على الاحكام  
المشروعة غير الاحكام فكيف يكون مرادف له **قوله** لئلا يلزم الزيادة على  
فتنة الحاشية اي وهي الفتنة فلتنة لا ضرورة في حمل الشرع على الفتنة  
الذي هو محال مع امكان حمل على حقيقته العرفية واستلزامه الثانية  
الزائدة المذكورة مع حصول الغرض وهو اصلها للفتنة والحاصل ان العار  
باضافة الاصول الى الفتنة انتموا اصلها واختصاص فرعيت بها وسقط  
عن اصلها لغير ذلك من غير ما عرفت من المصنف رحمه الله بين باضا فتنة على  
الشرع اصلها لغير ذلك من غير ما عرفت من المصنف رحمه الله بين باضا فتنة على  
قانون العامة اختصوا اصلها لغير ذلك من غير ما عرفت من المصنف رحمه الله بين باضا فتنة على  
اصول الفتنة **قوله** في اصولها فاضافة الى الشرع **قوله**  
لا يصلح ان يكون اصلها لغير ذلك من غير ما عرفت من المصنف رحمه الله بين باضا فتنة على  
اصول الفتنة ليكن في حاشية الا اذا كانت اصولها لغير ذلك من غير ما عرفت من المصنف رحمه الله بين باضا فتنة على  
ان يصح قوله في حاشية الا اذا كانت اصولها لغير ذلك من غير ما عرفت من المصنف رحمه الله بين باضا فتنة على  
الرابع مع انه اصل بعضه على ما قاله الواو من القياس من خصص بالفتنة فلم يسم المعنى  
الذي ذكره الشراح لعدم صحته في قوله والاصل الرابع هذا تقرير الكلام  
ولا يخفى انه يلزم هذا ايضا على من جعل الشرع مرادف للفتنة وما ضاف  
الاصول الى الفتنة ايضا ان المراد بالفتنة او الشرع المرادف للاحكام الشرعية  
والقياس ليس باصل لمعنا لانه انما ثبت به ما لم يوجد فيه نص واجماع  
بشرائط عرفت في بابها فكان القياس اصلا لبعض الاحكام لا لمعنا فيلزم  
منه تصديق في هذه القضية كما يلزم تصديق في مثبتة اذ هو من القضايا  
التي يثبت فيها اليقين والاثبات بجهتين فمن اثبت اصلها لغير ذلك من غير ما عرفت من المصنف رحمه الله بين باضا فتنة على  
ثبت به ومن ثمة انظر الى البعض الذي لا يثبت به **قوله** ولا ان يكون هو  
معطوف على ان يكون اي ولا يصلح ان يكون اصلا باعتبار الفتنة لانه اي الفتنة  
غير مذكورة لئلا يخل ان يقول تلتزم ان يكون اصلا باعتبار الفتنة ولا يضر فائدة  
غير مذكورة لان المقام مخصص **قوله** وانما قال اصول الشرع لاجراء من  
منه فتنة بين ان يقال اذ قلتم ان الشرع مرادف للفتنة فلتنة قال اصول الشرع

والرغف اصول الفتنة فاجاب بانه اوامير ذلك بيان اصطلاح على اثنين  
الطريق وهو غير لازم قوله الحاشية اصول الشرع ثلاثة قيل هذا التفسير  
مستند وكذا لا اجماع لا بد له من سند وذلك اما الكتاب او السنة او الاجماع  
بالحقيقة ودخل في الاقسام الثلاثة فادفاه في ذكره واجيب بان الاجماع  
محموزان يعتقد بدون السبب الداعي بان يخلو الله تعالى فهم علماء ضروريين وعلمهم  
الله تعالى لا اختيار والصواب وفيه نظر سنة كمنه قريبا على ان قواعد  
افتقار والاجماع عن السبب لا يخفى كسقوط البحث عن ذلك الدليل وكيفية اخذ  
اخذ الحكم منه وحرمة الخالفه بعد مع جوازها قبله **قوله** لا حجة من كل  
وجه لتوقف حجة غير عليه لتوقف به قال الله تعالى وما انا الا كرسي فخر  
وقال تعالى كنتم خير امة اخرجت للناس قال تعالى ما عنبروا يا اولي الابصار لا يقال حجة الكتاب  
متوقفه على صدق الرسول صلى الله عليه وسلم لا يقال حجة السنة لانها تكون  
بعد ثبوت اصل الايمان وبعد الايمان لا تتوقف حجة الكتاب على شيء بخلاف  
عنه فاقم **قوله** لتوقف حجة على حجة قال الرسول صلى الله عليه وسلم ما رآه المؤمنون  
حسنا فهو عند الله حسن ولا تخف امين على الصلاة والسلام اعجازا عن القياس  
الفتناني المراد من القياس القياسي المنطقي المبني على حجة وكبرى  
كقولنا العالم متغير وكل متغير حادث فالعالم حادث فلهذا هو الشرعي  
وهو تقدير الشرع بالاصل في الحكم والعلة وقيل هو تقديره حكم الاصل في الشرع  
بعلة متخذة كاسباب في محله **قوله** وهو موجود في اللواطة فهو مرادف بالطريق  
الاولي اذ الذي في المنصوص مجاور بيروق ساعة فاعادة وفي غيره مستدام  
لا يترك فاذا ثبتت الحرمة على الاذي العارض في فعل الاذي اللازم لاولي  
**قوله** عليه السلام الفتنة ليست بحجة الحديث رواه الاربع من حديث  
مالك ومحمد الترمذي واخرجه ابن حبان والحاكم وابن خزيمة وغيرهم ان ابن ماجة  
قال لم يثبت **قوله** فتنة عليها سواكن البيوت اي فتنة على سور الفضة سور  
سواكن البيوت في عدم النجاسة بجامع علة الطوف وكذا اجريان حزن الربوا  
في غير الاشياء الستة قياسا على الاشياء الستة المنصوص عليها بعلة العدة  
مع الجنس **قوله** قياسا على الوطى الحلال يعني ان الوطى الحلال يوجب حرمة  
المصاحبة بالاجماع فيوجبه الزنا قياسا عليه بجامع الجزية الثابتة بالزنا  
وكذا استغنى فترم مناخ ولد المعذور الثابت باجماع الصحابة رضي الله عنهم  
**قوله** او الاشارة الى الخطا وتبينه لان القياس اصل بالنسبة الى حكمه  
فرع بالنسبة الى الثلاثه لتوقفه عليه في كل حادثة قيل فيه نظرا الى  
اجماع كذلك ايضا لتوقف ثبوت حجة الكتاب كما ذكرت بل الثلاثه



المرجع في المسئلة الى الكلام كما هو واجب بان المراد بغير عنيته انه يحتاج في اثبات  
الحكم في الفرع الى الاصل لا يقتصر عليه اذ لم يكن اثبات الحكم في الفرع بدونه  
واذا ائتمنت عليه لم يكن مستنده الى اثبات الحكم في الفرع فلم يكن اصلا مطلقا  
بل كان اصلا من وجهه فوقع خلاف الاصول الثلاثة فان مستنده في اثبات  
الحكم فكانت اصولا مطلقة لما عطف هذه الفرعية ووجهه عنها حتى كان حيا  
عن كل واحد منها فكان في افراده زيادة قابلية وهي بيان اشتراك الكل في  
الاصالة ولو قيل الاصول اربعة حيث ساء اصلا واشتراكه الى استيان عنها  
في القرعية والمخطاط وله جته منه في الاصلالة ولو قيل الاصول اربعة نظرا  
الى تنسلا اصالة لجاز لكن لم يكن فيه اشتراك الى التناوت الذي ذكرناه فكان  
افراده اولى وما قيل بوجوه اثبات قرعية القياس اذ لو ذكر مجتمعا اتفقت  
ما هيته القياس بسلطانها في الاصول الثلاثة ولو قيل لاجل التناوت  
ممنوع اذ لا تسلم التناوت في كل فرد من الاصول الثلاثة وان لم يكن  
منفولا بالتشكيك بما في هذا المبدأ في كل فرد من الاصول الثلاثة ويكفي في بعضها  
اشد واولي من البعض الاخر لا يلزم التناوت في بعضها فان المشروع  
ان يقال انما افردوا بالذات في جهة الاصلالة فيه ضعيفة فان المشروع  
يتناول الاحكام في الاصلالة والاسباب والشروط والقياس لا مندقل له فيها سوى  
الاحكام فما تظم هذا الى جهة قرعته المذكورة وضعف كونه اصلا فافرد به بالذات  
فتأمل **قوله** فان قلتم لا مورد هذا السؤال قوله اوله ليس يتطوع بخلاف  
الثلاثة **قوله** الآية المولى اي كقولته تعالى ثلاثه فترو قوله تعالى او كما  
النساء والعام المخصوص كما قلوا المشركين والاحماع المفقول الشيا بطريق  
الاجاد كقول عبيدة السلماني ما اجتمع اصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم  
على شيء كاجماعهم على الاربعة فيل الظاهر **قوله** والقياس بعلة منصوصة كطه  
سور سواكن البيوت فيا ساء على سور الفتن فان العلة منصوصة بل هي في الاصل وهي  
الطوف وكفيا من حرمة اللواط على حرمة وطئ الحائض فانها العلة منصوصة  
عليها في الاصل وهو الاذي وحاصل السؤال انه يقول لا تسلم ان الاصول الثلاثة  
قطعية دايميا بل منها ما هو قطعي ومنها ما هو ظني فلا يثبت التوجيه الثاني لا افراد  
القياس وانما كان القياس بعلة منصوصة قطعية لعدم الاختال بخلاف القياس  
بعلة غير منصوصة فانه ظني لا خال ان يكون الحكم معلوما بعلة غير تلك الاصل  
التي استنبطها المجتهد ومع وجود الاختال نزول القطعية فان قلت  
السنة لا يعمل بها الا عند الجرح هذا السؤال نشأ من قوله وهذا لا يصح واليه الا عند  
الجرح **قوله** وبالنسبة الى اولى يجوز نسخ الكتاب فيه نظرا فان القسم الثاني

نسخ الكتاب لا يخطاط ووجهه عنه ان النسخ يشترط فيه المباشرة بين النسخ  
والنسخ كما سببنا في بيان النسخ فكيف يقول يجوز نسخ الكتاب ومكانه فقال  
المشهور يجوز به الزيادة في الكتاب وهي نسخ معني لا في الزيادة ببيان من حيث انها  
تتبع مخطوط النسخ ونسخ من حيث انها ترفع الاطلاق وتبدله بالتقييد على ما يجوز  
في النسخ ان شاء الله تعالى فالطلاق الشارح جواز النسخ به وهذا الاعتناء وفيه  
بعد لان هذا لا يثبت من النسخ وانما طالع النسخ المحض فان قلت ما قايته قوله  
وبالنسبة الى اولى يجوز نسخ الكتاب وما لا حاجة الى ذلك قلتم **قوله** كما انه يقول  
السنة فاعلم ان هذه الاقسام الثلاثة هي من حيث كونها من حيث النسخية الكتاب حيث  
يجوز نسخ الكتاب بها فلا تسلم ان السنة مطلقا لا يعمل بها الا عند الجرح **قوله** ولا الى الاصل  
الى هذا جواب رابع عن افراد القياس بالذات والمراد باصل الحكم الحال والحرمة والعلة  
والطلاق والجواز والفساد والوجوب ونحوها والمراد بالوصف المخصوص والعمر  
والتقييد والاطلاق والحنفية والمجاز والاشتراك في ذلك **قوله** والقياس  
مغير وصفه من المخصوص الى العموم وذلك لا يمكن الا بالذات في صفة اخرى  
وهي القوع لكن ذلك الحكم كان مضافا الى العلة والعلية الى النص كان الحكم في النسخ  
ثابتا بالنص كانه لعمومه يتناول تلك الصفة كما ان الحكم في العلة منصوصة  
فكان القياس جديده مطهر لا شتبنا خلاف الاصول الثلاثة وهذا معنى قوله  
انما القياس في تغيير الحكم من المخصوص الى العموم لانه كما في اثبات السنة  
وهو الذاهب والتفتة والخطئة والتعريف والنزول الملح فان الزيادة كان او لا خاصا  
بها بتفسير النبي صلى الله عليه وسلم ثم عزم في كل مكمل وموزون فيا ساء عليها  
بعلة القدر مع الجرح **قوله** فان قلت الى هذا السؤال نشأ من قوله والقياس  
مغير وصفه من المخصوص الى العموم **قوله** وهو القطع اي وصف الحكم الذي  
يثبت به الاجماع هو قطعية الحكم بان من عند الله تعالى والرسول فيكون القياس  
في ان كلاً منها يثبت وصف الحكم لا اصله **قوله** وفيه نظروا وجهه انه لو صح  
ذلك لكان حال الامانة اعلى من حال الرسول صلى الله عليه وسلم لانه صلى الله  
عليه وسلم كان يقول عن وجهي طاهر وخفي او استنبط من النصوص وهو طاهر  
على ان عدالتهم تمنعهم عن الاجماع على حكم من احكام الله تعالى جزافا لا على دليل  
واما الاجماع فيا ذكره وقرا في عن دليل فدا مستغني بالاجماع عن نقله وحده  
السؤال بان واجاب عنه بغير التفات لان اشتراط السند في الاجماع  
ممنوع ولين سلم ذلك فلا تسلم ان الاجماع في اثبات الحكم يقتضي الى المستند بل  
يثبت الحكم بنفسه من غير نظرا الى المستند كما ان النبي صلى الله عليه وسلم لو شرع حكما  
بالاجماع وكان ثابتا ذلك الحكم بالسنة التي هي وحده لا بما راى الا يبرر له عند شرع



ثما نون يا جاع الصالحين في الله عنهم ومنه ان الشرب موجب للسكرو السكر  
يورد في الهديان والافتراء وحده المتزوي ثما نون ثما نون لما اعتقد الاجماع على ذلك  
لرسلت الى السكر والافتراء اصلا حتى وجب الحد بقطع من الخمر وان لم يوجد سكر  
وافترأ ولو سكر وافترأ يجب حد الافتراء وحده الشرب ايضا فكان في اثبات الحكم  
اصلا مستندا بنفسه بخلاف القياس فانه ينقل الحكم عن المستند الى المترع  
وهو مقتضى في اثبات الحكم اليه ضرورة ولا يثبت به صفة زائدة الحكم بل يزيل عن  
القطعانية الى الظنية واجاب بعض الشراح عن اصل السؤال ان العلم الحاصل بالاجماع  
غير العلم الحاصل بالسيب الداعي فهو قطعي عند وجود شرائطه بخلاف القياس  
فانه لا يوجب العلم قطعا وعند تفاوت المدلول يظهر تفاوت الدليل **قوله** فاما  
ان يقال الى قد عرفت انه لا حاجة الى هذا الاولي لما اجاب به بعض الشراح لكن  
الشافع لما اجاب بحرام لم يثبت قال فاما في **قوله** هذه عمدة وهي قوله او كان  
الثلاثة مثبتة اصل الحكم على كونه والقياس مغير وصفه من المصنوع الى العموم  
**قوله** لتزجيه كلامه هو المذكور المصنف والاصل الرابع القياس **قوله** كما مطرو  
بان يدور الحكم معها ويوجد او عدم ما حتى يرد عليها السؤال وهو قوله فان قلت على  
هذا ينبغي ان يفهم بالاجماع باله **قوله** وباتنا والصحابه رضي الله عنهم والاشكر  
الذين واحوال الصحابة في قولهم ونحو ذلك كالاستصحاب او قاعدة كلية  
او اصل باب **قوله** قد نصرت اي اخبارها شريعة من قبلنا من غير انكار  
ونسخ فيلزمنا على انها شريعة لرسولنا صلى الله عليه وسلم وتكون واحدة  
في الكتاب والسنة والتعامل ملحق بالاجماع فيكون واخلافيه والاختلاف  
عمل باقوي الدليلين كافي الاصول فان النطقي منها يثبت وعمل الظني كالسنة  
المستأنفة فقد مر على الآية المولدة والاجماع يثبت وعمل الظني من الكتاب والسنة  
وقطعي الكتاب اقوي من ظنيها فيكون واخلافيه اصدا والعلم بالخبري عمل بالسنة  
فيكون واخلافيه والعمل بالاشارة راجع الى السنة ايضا والعمل بقاعدة كلية  
او اصل باب راجع الى القياس **قوله** وجه المصير الى قيل والاحتياط وجه المصير  
ان المولدة الشرعية لا تخلو اما ان تكون قول الشارع او قول غيره والاول اما  
قول الله او قول الرسول صلى الله عليه وسلم وقول الله تعالى هو الكتاب  
وقول الرسول صلى الله عليه وسلم هو السنة والثاني لا يخلو اما ان يكون قطعا  
او ظنيا والاول هو الاجماع والثاني هو القياس وفيه شيء لان الاجماع ليس  
قطعا والقياس ليس كله ظنيا **قوله** وان كان من جهة الاخوة لا يتا لالاسنة  
ايضا من الله تعالى فلا بد من العمل بالمصير لانا نقول ان الله تعالى هو  
حجة في حقنا وعيان السنة ليست من الله تعالى بخلاف الكتاب فيثبت المصير

**قوله** والاولي ان يستدل فيه بالاستقنا اعلم ان المصير بيان عن ايراد الشيء  
على عدمه وبين وهو اما عقلي مرده ببيان الشيء والاثبات بحرم العقل ملاحظة منه  
بالاختصاص كحصر التصور في الواجب والمنتهى والممكن واما استقنا اي مستندا الى المنتهى  
والاستقنا سوا كانت في الجزئيات كاختصاص اسباب العلم في الجزئيات واصول  
الثقة في الاربعية المذكورة والدلالة القطعية في الملائكة والحيوان في انزاعه  
وفي الاجزاء كاختصاص الجسم المركب في اجزائه من العناصر الاربعية عند التباين بتركبه  
منها واما جعل كحصر صنف اخر الفن الذي صنف فيه في عدة ابواب تنصيصه  
المناسبة التي وقعت في خاطره وليس المراد بالاستقنا هنا المنطقي التباين المنطقي  
والقياس اذ هو الاستدلال باحكام الجزئيات على حكم الكل بل اللغوي والمقصود من  
تخصيص المقام لا تعدية حكمه الى منتهى فانها انما تصور بعد تحصيلها ومعرفته  
احكامها وانما كان الاولي في هذا المقام الاستدلال على المصير بالاستقنا لا بالدلالة  
الدالة على الاصله لزمق العمل على هذه الاربعية لان العقل يوجب حصرها على الاربعية  
لان المنع يرد على القسم الاخير في المصير العقلي خلافا للاستقنا واعلم ان الاستقنا  
على قسمين تام وناقص فالاول هو ان يكون الاستدلال صحيح جزئيات الكل عليه  
وهو يقيد اليقين والثاني ان يكون الاستدلال صحيح جزئيات الكل عليه  
اليقين لحوال ان يكون حال البعض الذي لم يستقنا بخلاف حال البعض الذي استقنا  
وسمي ناقصا والاول يسمى تاما **قوله** وهو في اللفظة اسم المكتوب ان قيل فينبغي ان يكون  
صفة كالمكتوب قلنا في العيان اشارة الى انه من الحس المشبه بالصفة كالدالة  
والامام من الصفات كالمكتوب ونحن **قوله** غلب في عرفنا الشرع على كيار الله  
لا القنوم من اطلاق كتاب الله تعالى ومن التمثيل بكتاب سيبويه ان يكون المراد من  
كتاب الله تعالى مجموع ما بين الدفتين ولا يدفعه مجرد احتمال كون التمثيل بكتاب  
سيبويه في مطلق الغلبة مع قطع النظر عن الكلية والجزئية فلا يمكن هذا على  
ذكر منك فانه نافع فيما سياتي **قوله** القرآن في اللفظة مصدر ماضي بمعنى القراءة  
فان قيل كما ان القرآن مصدر بمعنى القراءة كذلك الكتاب بفتح الكاف مصدر بمعنى  
الكتاب سمي بالفعول النيا لفته صرح به شراح الهداية وغيرهم فوجه قوله وهو في اللفظة  
اسم المكتوب فلهذا هو مصدرها البعض وقد ذهب بعضهم الى انه حال كلباس  
بني للفعول وهو المقتض من اطلاق على العيان قيل ان كتب ذكر البيضاوي في  
اشارة اختار الثاني لفظة العقل فيه **قوله** غلب في عرفنا العلم على المصير  
ايضا من اطلاق لفظ المجموع المعين ومن قوله وصرح هذا المعنى بغير من الكتاب  
ومن قوله فيما ياتي لانه مجموع كخصان يكون المراد بالمجموع المعين مجموع ما بين الدفتين  
وانما قال في العلم كالمكتوب في عرفنا العلم الشرح على ختم ثلاث ايات



على ما ذهب اليه الامامان **قوله** وهو في هذا المعنى اشتهر اللفظ القران  
في المجموع المعين المذكور واشهر واظهر من لفظ الكتاب اما انه اشتهر بالكثرة استعمال  
فيه اذ ربما يستعمل الكتاب في سائر الكتب الهلالية وغيرها والقران لا يستعمل  
في العرف الا في ذكرنا واما انه اظهر منه فلان الانتقال من القران الى المقسم  
اظهر من الانتقال من الكتاب الى المقسم لان الملايسة بين المصدر والمفعول  
وهما القران والمقسم اقوى من الملايسة بين المقسم والانتقال  
من المصدر الى المفعول اظهر من الانتقال مما وضع للمقسم وهو الكتاب بل الى اللفظ  
واذا ثبتت الاطريفة والاشهرية مع تفسير الكتاب بالقران كما عرفت بالاسد  
ثم عرفت باللباق والمعرف بين التفسير والتعريف اذ التفسير تعريف  
لفظي بان يفسر الشيء بلفظ اشتهر منه كما ذكرنا والتعريف يشتمل الحد والرسم  
لانه اذا ذكر جميع الذاتيات فهو حد تمام وان ذكر بعضها فحد ناقص وان ذكر  
جميع العرضيات فهو رسم تام فلا فاقص **قوله** لان المجموع تعريف للكتاب اي كون  
القران معني الكتاب كما في هذه الآية البعض حيث قال القران بمنزلة الجسم في  
كالنصل والزاله **قوله** صرح المصنف بحرف التفسير الدال على الاتحاد  
قبل لانه لا مدخل لمراد التفسير في ازالة الهمم المذكور على الحق انه لو استند  
الازالة الى لفظه هو كذا في اقوى فتأمل **قوله** حتى يلزم ذكر المحدود في  
بيان ذلك ان ما هيته الكتاب هي بعينها ما هيته للقران لانها اسمان لشي واحد  
فتعريف احدهما تعريف الاخر فاذا جعل المجموع تعريفا للكتاب يلزم منه تعريف  
القران فيكون معرفا وقد جعلناه من جملة المعرف فيلزم ذكر المحدود وهو القران  
او المكتوب لان المراد بالكتاب المكتوب في الحد وهو مجموع فالقران الى وذكر المحدود  
في الحد مستلزم لانه يلزم منه تعريف الشيء بنفسه وهو لا يجوز لان معرفة الشيء  
بحسب لذكور العلم به سابقا على العلم بالمعرف لان العلم بالمعرف سبيل العلم  
بالمعلم بالمعرف والسبب سابق على السبب واذا كان كذلك فلا يجوز تعريف الشيء  
بنفسه والى يلزم ان يكون العلم به قبل العلم به فيلزم تقدم الشيء على نفسه  
فان قلنا كل تعريف يلزم منه تعريف الشيء بنفسه لان الحد التام عبارة  
عن جميع ذاتيات المحدود ومجموع اجزا الشيء نفسه فتعريف الشيء بجميع اجزائه تعري  
فه بنفسه وهو محال قلنا الفرق بين الحد والمحدوب بالاجمال والتفصيل  
قد لانه للحد على اجزا الماهية بطرق التفصيل ودلالة المحدود على بطرق  
بان يحصل جميع الاجزاء وجود واحد وتحقيق ذلك ان جميع الاجزاء تعبر في ذاته  
على وجه واحد على سبيل الاجمال بان يحصل جميع الاجزاء وجود واحد وهذا  
الاعتبار هو المحدود وثانيها على سبيل التفصيل ان يحصل لكل جزء وجود على وجه

وجميع الاجزاء هذا الاعتبار حد ولا يلزم من تعريف جميع الاجزاء على سبيل الاجمال  
بجميع الاجزاء على سبيل التفصيل تعريف الشيء بنفسه وبيان ذلك ان تعريف  
الماهية بجميع الاجزاء معناه ان تصورات جميع الاجزاء تفيد تصور جميع الاجزاء جميع  
تصورات الاجزاء غير تصور جميع الاجزاء وهذا ما علم ان الحد تعيني به المعروف للشي  
حقيقي ورسمي ولفظي فالمعنى ما انبأ عن ما هيته الشيء وحقيقته ومن شرطه  
ان تذكر جميع ذاتيات المحدود وكقولك في حد الانسان ضاحك منتصب القائمة  
عبر عن الاطفاو باذي البشرية واللفظي ما انبأ عن الشيء بلفظ اظهر عنه السامع ختام  
حساس يتحرك بالارادة ناطق والرسامي ما انبأ عن الشيء بالزمر له مختصر كقولك الانسان ضاحك  
منتصب القائمة عبر عن الاطفاو باذي البشرية واللفظي ما انبأ عن الشيء بلفظ اظهر  
عنه السامع من اللفظ السؤل عنه مرادف له كقولك الضاحك والمراد العصفرة بالاسد  
لن يكون الاسد والمراد اظهر عنه من المقارن العصفرة بشرط الاول والثاني الطرد  
والعكس اما الطرد فهو صدق المحدود على ما صدق عليه الحد اي كلما صدق الحد  
صدق المحدود بالاطراد يصير الحد ما نفعنا عن ذكر الحد والمحدود واما العكس فانه  
بعضهم من عكس الطرد وهو جعل المحمول موضوعا مع ما في الكيفية وهذا يسمى عند  
المنطقيين بالعكس المستوي كما يقال كل انسان ناطق وكل ناطق انسان وهذا  
معني قولهم كلما صدق الحد ود صدق الحد فانه عكس قولهم كلما صدق الحد صدق  
المحدود فصار حاصل الطرد حكما كليا بالحد ود على الحد والعكس حكما كليا بالحد  
على المحدود وبعضهم اخذ من ان عكس الذاتيات في نفسه بانه كلما اتفقت الحد والشي  
المحدود فصار العكس حكما كليا بالبين بحد ود على ما ليس بحد وحاصل المعنيين  
واحد وهو كون الحد جامعا لفراد المحدود وان كان بين نسبتهما فرق ثم ما ذكر  
المصنف رحمه الله لبيان حد حقيق لانه لا يتغير من فيه لادعماز وهو معني في  
الكتاب على ما هو متعارف في محله وذكر فيه الكتاب والنقل وهما من العوارض  
فالقران تعريف اسمي للكتاب لانه مرادف له والمنزل الى تعريف رسمي للقران  
فان قلنا اذا كان القران علما مرادفا للكتاب مرادفا هو اشتهر في مساهمة  
فكيف صح تعريفه بما بعده تعريفا رسميا قلنا لا يبعد ان يكون لشي واحد  
مفهومان متشابهان يعامل باعتبار كل ما يليق به والقران كذلك فان له  
مفهومين جزئيين وقد مر به وقع التعريف الاسمي وكل يتناول الكل والجزء الاستد  
وهو عرضي لاصولي وله وقع التعريف الرسمي واعلم ان تعريف القران بما ذكر  
بالنظر الى ما بعده عمر النبي صلى الله عليه وسلم والى كونه دليل الحكم واما بعينه  
مطلقا فهو الكلام المنقول للاعجاز **قوله** مصدر ومعني المنزلة فيكون جناسا مثل  
كل منزه وباني الكلام فضلا **قوله** ما نزهة البعض راوية صاحب الكشف



ومن تبعه من شراح اصول في الاسلام وغيرهم **قوله** لانه مخالف للعرف اي كون  
القرآن بمعنى المفرد ومخالفة للعرف لان المكتبة او منة عرفا ليس الا كلام الله تعالى  
بعيد عن الفهم لان المفهوم انما هو المعنى العرفي بواحدة العرف وقيل لانه  
مجاز واستعمال المجاز في التعريف غير سابق فحاجب بانه تعريف رسمي واستعمال  
المجاز فيه جازم فالاول ما ذكره الشارح في تقليل عدم كون القرآن مفردا بمعنى المفرد  
**قوله** كذا في البلوغ فيه ايضا والشايع وان كان في الينا فتشرف في ذلك لانه لا  
لا وجه لطل كلامه عليه مع ظهور الوجه الصحيح المقبول عند الكل انتهى ولك ان تقول  
لا نسلم كون القرآن بمعنى المفرد بخلاف الوجه الصحيح لان ذلك مشهور في الكلام شايع  
في اللغة ظاهر عند قريته ندد عليه ولو خفي على البعض فذلك لا يمنع لا الظهور  
ليس بشرط عند الكل وقاية العذر الي البلوغ التقوي والاعتماد لان العذر انما يكون  
للتقوي من العذر واليه او التقوي **قوله** صفة كاشفة اعلم ان الاصل في الصفة  
التخصيص في النكرات والتوضيح في المعارف ثم يتبع على ذلك وجه وهي البيان  
والكشف عن حقيقة الموصوف او مجرد التناويع والتعظيم او ما يضاف في ذلك من المحرر  
الذم والتحقير والتاكيد ثم الوصف ان كان مبينا ما هيته الشيء بان يكون وصفا  
لازما مخصوصا به لا يضاف اليه كاشفة وان كان وصفا متعارفا ليس صفة مخصوصة  
والاول انما يكون لشيء من بين الماهيات المختلفة والثاني من شدة الاول  
كقولك الجسم الطويل الموصوف بالعميق محتاج الى فراغ يشغله ولا يخفى ان الوصف  
لهذه الاستشابة كما شغل عن ماهية الجسم فانه الجوهر القابل للابعاد الثلاثة  
والوصف بالمتزل من هذا القبيل فانه كاشف لما هيته القرآن وشال الثاني يزيد  
التاثير فانه كان محتمل التاثير وغيره فلما وصفت به وقعت الاحتمال **قوله** وان لم يكن  
معه دلالة الخارج اي وان لم يتقدم ذكره في الخارج يعني قد يستغني عن تقدم ذكر العهود  
لعلم المخاطب به يخرج الامير اذا الركن في البلد الامير واحد وكقولك لم يدخل  
البيت اطلق الباب **قوله** وبه خرج ساير الكتب الساووية فيه بحث فانه اذا جعل  
القرآن هو المحدث وما بعده من على ما نقله عن القلوع واختار فيكون قوله المنزل  
على الرسول جنسا وما بعده فصلا وذكر الجهر في هذا انما يكون لبيان اصل الذات  
وتعيين جنسه من بين ساير الاجناس لا للاخترازه عن شئ فان الاجناس اصول  
الماهيات والتصول متمماتها والاخترازا انما ياسب بعد تعيين الذات فكيف  
يختار عن ساير الكتب الساووية كذا قال بعض الشراح **قوله** المنزل على الرسول  
جنس يتناول المتشوخ وغيره والوحي المتكلم وغيره فلما قال المكتوب في المصاحف خرج  
المتشوخ تلاوته وغير المتكلم فلهذا يجوز الاخترازا بالجنس لانه انما يبينه من  
التصديق عموم من وجه لا لبيان المكتوب في المصاحف كما يشتمل المنزل وغيره بخلاف  
المنزل فانه يشتمل المكتوب وغيره لانه انما يبين المنزل من المنزل وغيره فيكون

بينه وبين المنزل عموم من وجه وهذا كاف في الاخراج بالجنس والاول انما يشتمل الجنس  
هو نفس المنزل فقط وهو شامل للكتب الساووية والاحادية والقدسية وقوله على الرسول  
فصل يخرج ما عدا القرآن من الكتب الساووية كالنورية والنجيلة وغيره لانه لم يتناول  
على رسولنا فيكون المخرج هو قوله على رسولنا فقط واليه ذلك اشار ببعض الشراح  
قوله كما انزلت الفاظ القرآن تشبيه للنبي وهو منزله اي ليس بمراد الفاظها  
كنزول الفاظ القرآن لان الفاظ القرآن انزلت للتخديج والاعمال وليست الفاظها  
الاحادية كذا في ذلك فلم تكن منزله على رسولنا بعد الاعيان ولفظ المخرج بقوله على رسولنا  
ولما قيل ان يقول ان سلم اخرجها به لان النظر في التعريف الي نفس المنطوق قطع النظر  
عن المسبق والسابق ولا شك ان المنزل على الرسول متناول لما فكيف يخرج  
عنه خلا لاول اخرجها بالكتاب في المصاحف كما فعله بعض الشراح فتأمل **قوله**  
وهو اي المصحف لان في الجمع مفردا من قبيل قوله تعالى اجمعوا لواءكم فاقربوا للتقوي  
قبلا لا يجوز ان يكون من هذا القبيل لان الصيرورة لا يصلح للعدل الذي تضمنه عدل  
الذي قد مر من اقرأه المخاطبين باعد لواءه في مظهره الصيرورة الى عدل المفرد  
الذي تضمنه الجمع على ان الجمع المحل باللام سطر على معنى الجمعية ويجوز معناه  
الجنس عند البعض وهو ينصرف الى الواحد عند الاطلاق فيكون المصاحف في حق  
المصحف **قوله** يلزم الدور وهو فرق الشيء على ما يفرق عليه اما بمرئية  
او بمراتب والاول يسمى دورا مخرجا والثاني مخرجا **قوله** لان تصور المصحف  
بيان لزوم الدور ويشترط ان ماهية المصحف موقوفة على معرفة ماهية القرآن  
فروقه انما لا معنى له الا ما كتب فيه القرآن وما فيه القرآن موقوف على ماهية  
المصحف لا خذ في تعريفه **قوله** والاي وان لم ترد لم يخرج عن تعريف القرآن  
ما تحت تلاوته يصح ان تعريف القرآن حقيقة عليه لانه منزل على الرسول  
صلى الله عليه وسلم مع انه ليس بقرآن فلهذا يطرد التعريف فلهذا يمكن ما نفا واذا  
لم يكن ما نفا لم يحصل التعريف لوجود الحد دون المحدود فكان توقف ماهية  
المصحف على ماهية القرآن ضروريا لذلك **قوله** قلنا تصور المصحف موقوف  
الى تفريقه من الدوران القرآن له معارفان جزئي وهو المجموع الشخصي الذي بين  
المصحف وكل يشتمل للكل والجزء وهو الكلام المنزل الى فتصور المصحف موقوف  
على تصور حقيقة القرآن معارفه الشخصية وهو مجموع ما بين الدفتين لانه اذا  
قبيل ذلك ما المصحف فيقال الذي كتب فيه القرآن وهذا معروف عند كل احد  
فهو لا يجوز ان يتوقف على شئ والقرآن معارفه الكلية موقوفة على تصور المصحف  
لا حدة في تعريفه فلا دورا خلافا حدة التوقف لان ماهية المصحف تاهي  
موقوفة على القرآن معارفه الجزئية والتوقف على ماهية المصحف انما هو القرآن

القرآن هو المصحف



مفهومة الكل والمحصلان الاصول لا يعرف الا المفهوم الكلي ومعرفته وان توقفت  
على معرفته لكن معرفته المصحف غير متوقفة على معرفته واما القرآن فمفهوم  
المتخصص فعرفة المصحف وان توقفت على معرفته لكن معرفته لا تتوقف على  
معرفة المصحف لانه معلوم معروف بين الناس لا يحتاج الى الكشف ورفع  
اللباس فتأمل فان قلت لعل تفسير المصحف بما جمع فيه الوجود المتلوح حسيه  
فلا دور مطلقا للعلم ذكر المحدث في المحدث قلت ذلك لا يدفع الدور لان الوجود  
المتلوح عبارة عن القرآن فان قلت يفسر المصحف بما جمع فيه الصالحات مطلقا  
على ما هو موضوع اللغة ويخرج مفعول التلاق وسائر الكتب السامية والاحاديث  
الاصية والقرآن الشاذة عن التعريف بتعريف التواتر قلت هو عدول عن  
الطريقة الى الجواز العرفي فلا يخرج التعريف فان قلت المكتوب في المصاحف  
حادث عند اهل السنة خلافا لما عليه والقرآن كلام الله تعالى وهو ليس حادث  
فالجواب ان كلام الله تعالى اسم مشترك بين الكلام النفسي وبين الضمان  
كونه صفة له تعالى ونسبة للفظي الحادث المولف من السور والآيات ومعنى  
المولف انه مخلوق لله تعالى ليس من الابدان الخلقية لان الاحكام لما كانت  
منوطة بالكلام اللفظي وقتا نفسي جعل القرآن اسما له واعتبر في تبيينه ما  
عن المعنى القديم فلهذا عرفه ابيه الاصول بالمكتوب **المورد** فان قلت  
منشأ هذا السؤال من جواب الدور **والنقريب** انما يكون للماهية الكلية  
كالحيوان والانسان خلافا للجزئي فانه لا يعرف لان معرفته لا تحصل الا بتعيين  
مشتقانه بالاشارة ونحوها كالنقريب عنه باسمه العلم والمحدث بتعريف ذلك  
لان غاية المحدث التام اشتغال كل مفومات الشيء بشخصانه ولما لا يقول  
الشخص مركب اعتباري هو مجموع الماهية والنقريب فلم لا يجوز ان يجد بما يفيد  
الامرين وقد يقال ان اقصى تعريف الشخصي على مفومات الماهية لم يختص  
بالشخص فلا يفيد التميز الذي هو اقل مراتب التعريف وان ذكر معناه العرضي  
ايضا لم يجب دوافر صدقها لا مكان زوالها مع بقا الشخص فلا يكون حدا وفيه نظر  
لجواز ان يذكر معها العرضيات الشخصية وعند زوالها يزول الحد ود ايضا ان  
ذلك الشخص فلا يضر عدم صدق الحد والحق ان الشخص يمكن ان يحد بما يفيد ما يشاء  
عن جميع ما عداه بحسب الوجود لا بما يفيد تعيينه وتخصيصه بحيث لا يمكن اشتراكه  
بين كثير من حسب العقل فان ذلك انما يحصل بالاشارة لا غير **لا يجوز**  
بمشتق عن القرآن **لا** فمشتق عن القرآن **مشتق** ان شخصه في العرف العام وهو  
مجمع ما بين العقدين خلافا لما عليه هذا الاعتبار انما قرآن بل بعينه  
وان لم يكن فجاز ومفهوم كلي في عرف الاصوليين وهو دليل الفقه الصافي بالكل

والجزء وذلك لانهم مشتق عن القرآن من حيث انه دليل الحكم وذلك ابيه اية المجموع  
القرآن فاختاروا الى تحصيل صفات مشتركة بين الكل وجزئية مختصة بها كونه  
مشتق على الرسول مكتوبا في المصاحف منتفوا بالقرآن وهذا مفهوم كلي لا يشترط  
بين الكل وجزئية اشتراكا معنويا فيكون حقيقته في البعض كما هو حقيقته في الكل  
قال ابيه الواحدة تسمى قرآنا حقيقة كالحال ان هذا التعريف اذا تبنى على عمومته  
يتناول حروف المعاني هي التي يتركب عنها الكلام مع انها تسمى قرآنا عند  
الاصوليين ولا عند الفقهاء لعدم تعلق عرضهم بها وان عد لها القرآن فوجوب  
ان يراد بالقرآن ما دل على المعنى الظاهر وان لم يزل ليس الا مادة لحيث يتناول  
حروف المعاني من القرآن ويحل حدا فقام الكلمة ويتناول سائر الكلمات وما قرئ  
من القرآن وهذا هو الواقع لعرض الاصول لان حصة عن احوال الكتاب والسنة  
ليس الا من حيث كونها وليا شرعيا كما تقدم والدليل عند من ما يمكن التوصل به  
النظر فيه الى مطلوب خبري نعم لا يعطي حكم القرآن لكل كلمة او كلتين فصاعدا  
ما لم يبلغ حد ابيه عند اكثر الفقهاء من حيث ان كل جملة من الحروف واللازمة على الحظ  
وان دلت على حكم شرعي لكن ذلك امر آخر يتعلق بنظر الفقيه لا الاصوليين فتنبيهه  
لذلك **قوله** ولم يتقرر لكونه معجرا لانه ليس مشترك بين اجزاء الالحجاز  
انما وقع يسرة او من ادواها اخذ من قوله تعالى فانوا من من مثله فاقصر  
سورة في القرآن بالاشارة ابانت والجزئية على اية او بعضها فلم يكن مشترك بين اجزاء  
يدل على ذلك ان الامام شمس الائمة السرخسي قال ان ما دون الماهية والاية النفسية  
ليس معجز وهو قرآن يثبت العلم به قطعاً فتأمل والاعجاز عن كون الكلام بحيث  
لا يمكن معارضته والاشارة مثله من معجزته جعلته عاجزا وهذا احسن جوابي  
اعجاز القرآن مع الاتفاق على لونه معجزا فتأمل انما بيلا غننه وقيل باخبار عن  
المعانيات وقيل باسلوبه الغريب وقيل بصرف الله تعالى القول على المعارضة  
والصحيح ان اعجاز كلام الله تعالى هو كونه في غاية البلاغة وفيه النصاحة  
فيل ان اعجاز القرآن عرضي لا ذاتي لان الذاتي ما كان داخل في حقيقة الشيء  
ومقوم له كالحويان بالنسبة الى الانسان والعرضي ما كان افاوته خارجا عنها  
كالصحة بالنسبة الى الانسان ولا شك ان الاعجاز من الصفات اللازمة للنظم  
باختيار افاوته المعنى الخارج عن حقيقة قافهم وقد يقال ان معنى القرآن  
نفسه معجز لان الاطالع عليه خارج عن طرق البشر **قوله** القول نقلنا من  
لنا بل ان يقول يلزم الدور هنا لان النقل لا يتصور الا بعد تصور المقول  
الذي هو القرآن والمقول متوقف على النقل لا حذفي في تعريفه ويمكن ان يجاب  
بان هذا دور معين فلا دور تقدم او ان المراد بالنقل الاول اللغوي والثاني



الاصطلاح فلا دور في قولنا **قوله** الالف واللام للخصر في الجمع للخصر اذا ارتكن للخصر المطاوع  
هذا مختار لبعض الاصوليين وقال جمهور الاصوليين وعامة اهل اللغة ان  
الالف واللام في الجمع تكون للاستغراق اذا ارتكن للخصر وسيا في هذا في محله  
**قوله** فلا يخرج قرآنه بقوله في المصاحف لان الجنس ينصرف عند الاطلاق  
لما لا بد في التيقن ومحتل العمل بدليله ولما يوجد هنا دليل الكول ولين سلم ان الالف  
للخصر وانما لم تطلب معني الجمع والارد المصاحف العشانية لانه المهورق  
**قوله** وكونه للاخراج اي كون المفعول عند الاختراز غير لازم اذا اطلاقه التيقن وان يكون  
للتحقق وبيان الواقع والاختراز تابع صرح بذلك السعد التفتازاني على ان مقام التعريف  
يقتضي زيادة التوضيح ودفع التوهم فزيد فيه التواتر لذلك وقيل يجوز ان يكون هذا  
القييد اخترازا عن التسمية في اوائل السور وفيه تأمل **قوله** فاقطعوا ايمانهم  
وكذا اقصيا من ثلاثة ايام متتابعات **قوله** لان المصاحف جعلت المشهور احدى قسمي  
المواضع يعني فلم يجعل الاختراز عنه بقوله متواتر لدخول المشهور في المتواتر  
عنده ولكن فيه نوع شبهة لكونه احادي الاصل فنفاه بقوله بلا شبهة وقرئ  
ما بين قرآني ابي وابي سمعته نطق العلماء بالقبول والعمل بالثاني دون الاول فسينا  
الثاني مشهورا وهذا الاول **قوله** واما على قول غير وهو من يقول ان المشهور قسم  
من الاحاد او قسم من اساطير المتواتر والاحاد فيكون قوله متواترا اخترازا عن القرآني  
وقوله بلا شبهة يكون تأكيدا وهذا الموضع صالح للتاكيد لفق شبهة المشهور المتواتر  
وقيل انه للاختراز عن المشهور على قول غير المصاحف ايضا لان المشهور والاحاد متواترا  
لخرج مثله قوله متواترا ولكن فيه شبهة لانه احاد الاصل فخرج بقوله بلا شبهة  
**قوله** وما يورد على التعريف اي على طرده التسمية فان المراد على ما ذكره كثير  
من الكتب صادق على لانه مكتوبه منقولة بطريق التواتر وليست بقرآن على ما هو  
المشهور من مذهب ابي حنيفة رضي الله عنه على ما ذكره كثير من كتب المتقدمين  
خاصة ببعض المحققين واما التسمية على قول المتقدمين فلا فرد على التعريف لان  
قوله بلا شبهة اختراز عنه يعني ان الخلاف يورث شبهة فلا يكون المراد صا  
عليه فتأمل **قوله** في اوائل السور بخبره عن النبي في سورة التل فانها قرآن الجمع  
**قوله** لانه لم يذكر منكرها على عدم كونها قرآنا لانه لو كانت قرآنا لوجب  
الكفار منكرها لانه انكار للنظمي كمنكر قرآني الباقي ومنكر احد الاركان  
واللازم باطل لان الاجماع على عدم الكفار واذا باطل للادعوى بطل المصاحف ووجه  
اذ لا يلزم من عدمها كفار منكرها عدم كونها قرآنا لانه انكار للنظمي انما يكون كقوله  
اذ لم يستعمل في شبهة فزيد بحيث خرج عن هذا الموضع لانه لا شك في صحة  
كذلك لقيام الأدلة من الطرفين على ذلك والارادة المشبهة بالقرآن

بدليله ولو يوجب اعتقاد الحسم ويقرب فسادها بحيث لا يطلع عليه الا بما عان النظر  
مثلا دليل الشافعية في هذه المسألة وهي كون القصة اية من القاطعة ومن كل سورة  
شبهة عند الحنفية معنيها لانه ليس بدليل في الواقع لكن الشافعية جعلوه دليلا  
في الواقع لعدم اطلاعهم على عدم دلالة على مطلوبهم فزيد عنه صراحي الحنفية  
حيث احتجوا الى ايمان النظر ودليل الحنفية بالعكس عند الشافعية واذا فري عند  
كل فريق الشبهة من الطرفين لا يلزم التكفير **قوله** انما من القرآن على ما هو  
الصحيح من مذهبه هذا اما ذهب اليه التاخر من ان الصحيح من المذهب  
النهائي او ايل السور اية من القرآن وان ارتكن من السور فان قلت فعلى هذا  
لا تكون فيها شبهة قلت بل فيها شبهة ايضا لكن الشبهة التي هنا غير التي  
هناك كما سندك **قوله** انزلت للفصل بين السور كما نقل عن ابن عباس رضي الله  
انه رسول الله صلى الله عليه وسلم كان لا يعرف ختم سورة ولا ابتداء اخرى حتى  
ينزل عليه جبريل عليه السلام باسم الله الرحمن الرحيم في اول كل سورة رواه ابو  
داود والحاكمر فان قلت القول يتكرر لا يقتضي هذا الايام مذهب الشافعي  
فان تكرر النزول يقتضي تعدد القرآنية قلت القول يتكرر لا يقتضي القول  
بتعدد مذهب الحنفية وقد قيل يتكرر نزول القاطعة ولم ينزل احد بتعدد وقرآنيها **قوله**  
ولهذا كتبت بخط على حدة علامة لكونها انزلت للفصل وعلى بعض الشراح ما قاله  
التاخر من ان اية في اوائل السور بدليل انها كتبت في المصاحف بخط القرآني  
من غير انكار مع المبالغة بنو صيغتهم بخبر القرآن عما سواه حتى لم يثبتوا امين  
وقد يقال ومع ذلك لا يثبت القطع بما قاله التاخر من بل الطرح صرح به ابن الحارث  
**قوله** وانما لم يذكرها احد ما كان الشبهة جواب عما يقال لو كانت قرآنا على  
الصحيح من المذهب لوجب الكفار من انكارها لانه لكونه منكر للنظمي واللازم  
باطل لان الاجماع على عدم الكفار ولما كان الشبهة في كونها قرآنا لا يشبهه المتأخر  
واختلاف العلماء فان ما كانا يقول انها ليست من القرآن لم يثبت في التل فانها بعض  
فيها وذلك يورث الشبهة ومثل هذا يمنع التكفير وقد تقدم بيان الشبهة  
النافعة من الكفار ولما تجوز الصلاة فيها جواب عن سوال متقدم في السؤال  
طاهر واما نقد بر الجواب فهو ان وجوب قراءة القرآن ثبتت بنص لا شبهة فيه  
فلا توجب الا بقرآن لا شبهة في كونه اية تامة والتسمية ليست كذلك لان  
الصحيح من مذهب الشافعي انها مع ما بعد ما الى راس الآية تامة فاورث  
ذلك شبهة في كونها اية تامة فلا يثبت بها الفرض المنطوق به وهذا الجواب  
صحيح على الصحيح من الراية والا فقد ذكر التفتازاني في شرح الجامع الصغير انه لو ان  
بر تجوز الصلاة عند ابي حنيفة لكن الصحيح هو الاول **قوله** شبهة الاختلاف



الفرق بين الخلاف والاختلاف ان الخلاف ما لم يكن مستند الي دليل والاختلاف  
ما استند الي دليل ولذا يتعد النضاب بالحكم في الثاني دون الاول **قوله** واما فرة  
الجب والمحيض فانما جازت لتعدد التبين جواب سوال ايضا وكل من السوال والجواب  
ظاهرا فان قلت لا يجوز ان يكون هذا الجواز للشبهة المذكورة ايضا قلت  
تلك الشبهة لا تفرق هذا الجواز لان التماثل في الاختصاص لا يحلحظ ههنا تركها  
فان قيل فينبغي ان لا ينفيد بقصد التبين والتبرك جواز ما لا يملكه لانه ايضا  
متاخر للاختصاص قلت متاخر في التصديق بمرور الشبهة بل يخرجها  
عن الفترانية فطعا لانهما مختلفان بالاعتبار وفيه الجنبه كما يد من اعتبار  
فيما يختلف به بان يراد ان اطلاق اسم العرف على ما صدق عليه فقلنا المراد  
وبه العالمين بما يكون قراشا لواعترافه الفيد واللاته الترتيبية والمكتوبة  
والمنقولية بالتقوية بالتفاوت فاذا قيل ذلك شكرا الترتيب الفيد الثلاث  
مفتحة فيه فلم يصح في الحدود وهو الفزان لعدم صدق المراد عليه **قوله** وهو  
النظم والمعنى المراد المعنى القديم كما يلوح من عبارة التكميم واعلم ان المصنف جعل  
الكما باسم للنظم والمعنى وصاحب المتن جعله للنظم والمعنى بينهما تناف  
قال بعض الكشاح ولما جعل الفزان معنى المنزوم قال هو اسم للنظم والمعنى بافهام  
الاسم ولربما قيل هو النظم والمعنى كما قاله صاحب المنتخب لان المعنى لما كان صورة عقلية  
لا يجوز جعله متورا لجعل الفزان اسم له انتهى وفيه نظر لانه قبل ذلك التمهيد يكون  
اسما للمعنى وليس باسم للنظم لان المنزوم هو النظم كما هو اسم له لم يتنازل **قوله**  
وفي ذكر النظم ون اللفظ الى فان قلت كما ان اللفظ يطلق على الرمي فكذلك النظم  
يطلق على الشعر في كل منها سواء في فينبغي الاختراع عن كل منها قلت اطلاق  
النظم على الشعر ليس بالنظر الى اصل بل بالنظر الى العارض فان خففته جمع الالابي  
في السلك ثم استعمل في الشعر مجازا لاقتفاء لما حسن ترتيب تخصيل الوزن خلاف  
اللفظ فانه خففته في الرمي ابتدا فكان استعماله النظم اولى وعناية للادب وانشاء  
لا تشبيه كلمات الفزان بالدر وفيه استعارة لطيفة وقابل ان يقول المشبه به  
لا يد ان يكون اعلى مرتبة من المشبه في وجه التشبه فيقال يصح التشبيه ولا يمكن القول هذا  
في هذا المقام فالاول في تعليل العدم وعن اللفظ الى النظم وعناية الادب فقط **قوله**  
واما ذكر اللفظ الى جواب سوال بان يقال قد قلتم في ذكر النظم ون اللفظ وعناية الادب  
والجواب انه يجوز ان يكون التشبه مساو التشبه به في وجه التشبه وذلك  
في ارادة امر من امور من غير قصد اليه كونه احد ما ناقصا لآخر من اجل احد ما  
مشبه بالآخر مشبه به لغرض من العارض مثل النظم والافهام بالتشبه كتشبه  
مغن النظم بالصبح وهذا لا يتم لانه فكل اللفظ في تعريفه الخاص وعينه لانها من اقسام

الفزان ونظر الجواب ظاهرا من الشرح وقوله مطلقا اي سواء كان من الفزان او من الفترانية  
**قوله** كذلك في شرح المنا والافهام وجامع الاسرار يدل على كل من كل من شرحي والافهام  
للشيخ اكل الدين شارح الهداية وجامع الاسرار للكاكي شارح الهداية ايضا  
**قوله** وقابل ان يقول اعترض على ما ذكره في هذين الشرحين وحاصله انه  
يقول ما ذكر من جواب سوال المنزوم لا يتم اذ لا نسلم انه تعريف للخاص مطلقا  
بل تعريف للخاص الفزان لان النظم هو النظم والنظم انما يتناول اقسامه لا غير  
فلم يشر فوجه العدم من اللفظ الى النظم بعناية الادب ويمكن ان يقال ان توجيه  
المذكور صحيح وانما ذكر اللفظ في تعريفه الخاص ونحن لان المراد منه الفزان لا الكما  
فادب مع استعمال النظم فيه بل يتعين استعمال اللفظ لشموله المنزوم والمركب بخلاف  
النظم لا اختصاصه بالمركب كما سند كره ان شاعره تعالى **قوله** فالاولي ان يقال  
الطلاق اللفظ والنظم جاز على السوال ان كانا في المنزوم في المصاحف لا المعنى  
القيام بذات الله تعالى يعني وذلك انما يكون باللفظ لا بالحدث فلا فرق بين المطلق  
النظم واللفظ والخاص لان مراد القوم بالنظم في هذا المقام هو اللفظ حيث  
يتسم بالخاص والعام والمشارك ونحوه لان العرف فيها هو اللفظ ووزن النظم  
واختياره النظم عليه وعناية الادب نظرا للاصل كما بيناه قريبا مع ما في النظر  
من حسن الاستعانة والاشارة الى مناسبة الالفاظ وتناسق المعاني بخلاف في  
اللفظ وانما قيدنا بهذا المقام لان النظم يطلق ويراد به الشعر والمعنى المصنوع  
واللفظ المترتب المعاني المتناسقة الدلالات فليسا هما على السوية فعدا عنها  
فالطلاق الشارح التسوية فيه تامس الا ان يقال مراده بالتسوية هنا في المعنى  
التدبير وقوله لا المعنى القديم ظاهرا لو كان كذلك لكان اطلاق النظم متعينا  
دون اللفظ وفيه بحث لانه كما لا يصح اطلاق اللفظ على المعنى القديم كذلك  
لا يصح اطلاق النظم على جميع الملاحقات عليه وانما يطلق على اللفظ الماحض  
كقوله في شرح العقائد ان الكلام النقيبي يعبر عنه بالنظم المسمى بالفزان المركب  
من الحروف والجواب انه مجاز من باب تسمية الدول باسم الدال وانما قال  
لان كلامنا في المكتوب الى لان غرض الاصوليين الاستدلال بالفزان على الحكم الشرعي  
وذلك انما يكون باللفظ الماحض الدال على المعنى القديم دون المعنى القديم المحمود  
في التحقيق ان الفزان اسم مشترك بين الكلام النقيبي القديم وبين اللفظ الماحض  
المولف فيكون خفيفا فيها **قوله** ولربما يدعي ابتداء كلام لا نقل له في ذكر الاول  
**قوله** بل نظم دال على المعنى يعني المراد بقوله انه اسم للنظم والمعنى انه اسم  
للنظم الدال على المعنى للقطع بان كونه عربيا مكتوبا في المصاحف صفة لللفظ  
الدال على المعنى لا المخرج لللفظ والمعنى ومنصوصا في الشارح من قولهم هو اسم للنظم



والمعنى جميعا دفع التزم العاشر من قول ابي حنيفة وحده بجواز القراءة في الفارسية  
في الصلاة اذ القرآن عليه اسم للمعنى خاصة وهذا معنى قوله وفيه رد لمن  
الان فان قيل القول بان اسم للنظم الدال على المعنى يدفع ذلك ايضا قلنا نعم الا انه  
مستبعد بعدم كون المعنى كما اصليا فلا يلزم عرضا في حنيقة والمقصود توجيه  
كلامه فان قيل لا وجب لكونه وكما نصلا عن كونه اصليا لما عرفت من ان معنى النظم  
والمعنى للنظم الدال على المعنى يخرج المعنى بالضرورة قلنا لما كان المقصود  
من وضع اللفظ اذ كان المعنى كان المعنى هو المقصود واللفظ وسيلة اليه  
فاعتبر كنية اللفظ نظرا الى الطاهر والمعنى نظرا الى الحقيقة ولرجمان الحقيقة  
على الطاهر واعتبر المعنى وكما اصليا **قوله** وفيه ابي وفي قوله وهو اسم للنظم والمعنى  
وهو ان المعنى المجرد فزان **قوله** وهو من حيث ابي حنيفة متعلق بمن زعم  
لانما ابتدأ كلامه ولولا ذلك عند ابي حنيفة لكان اظهر فتا مل **قوله** فقال المصنف  
هذه الفاتحة التي هي القصيدة لكونها تنقص عن شرط متدبر والتقدير اذا كان كذلك  
وهو ان بعضهم زعم ان المعنى المجرد فزان فقال وهو اسم للنظم والمعنى ابي في قوله  
علما بيا جميعا وجه الله تعالى ودال ذلك الى ان ابا حنيفة رضي الله عنه لم يجعل  
النظم ركنا لازما في حق جواز الصلاة خاصة بل اعتبر المعنى فان مبني النظم  
على التوسعة والمواصل ان سقوط لزوم النظم عنه وخصه استناط كماله  
وخصه الاستناط لا تختص بالعد وكذا قيل وفيه محسن اذا سلم ان هذه خصه  
رخصه استناط بل رخصه ترفيه وتخيير فكيف ولو كان كذلك لما جاز العمل بالعمرة  
فان من احكام وخصه الاستناط ان ياتى العامل بالعزيمة كما في المسافر المستحر  
ولا بين غسل الرجل للماء على الخف وما هنا ليس كذلك اذ لو قرأ بالعزيمة يجوز  
وسقط الفرض بالاجماع بل هو ادلى لسلامته عن الخلاف فتأمل قوله  
في حق جواز الصلاة اشفاق الى ان فيها سواه من الاحكام كوجوب اعتقاد كون النظم  
منزلا وحرمة كتابة المصحف بالفارسية وحرمة الدائمة والمغنية على القراءة  
بها اذ النظم لا يتم كالمعنى فان قيل على قولنا التاخيرين يجب سجنه الملاقاة اذ الملاصقة  
بالفارسية ومحرم من مصحف كتب بالفارسية ومحرم قراءة القرآن بالفارسية على  
الحب والمبايض فتد جعل النظم غير لازم في ذلك ايضا فلا يصح قوله في حق جواز  
الصلاة قلنا التاخرين بني كلامه على قوله المتقدمين فانه لا يضر عنهم في ذلك  
والتاخرين بنوا الامر على الاحتياط لقيام الركن الاصيل وهو المعنى فيل الخلاف  
في الفارسية لا غير لانه قريب من العربية في الفصاحة فاما القراءة بغيرها  
فلا يجوز بالا اتفاق والصحيح ان الخلاف فيها هذا العربية مطلقا **قوله** والاصح  
رجع عن هذا القول كما روي يوحنا بن مريم عنه قال سئل عن الفارسية السلام لان ما ناله بخالف

كما يسمونه تعالى طاهرا هو الله وصفه بالعربي فيل فيه نظرا لانه اقتضت الرجوع  
عن ابي حنيفة فلا حاجة الى الاستدلال وان لم يثبت فلا يثبت قوله لانه وصفه  
المنزل بالعربي لانه كما وصفه بذلك وصفه بكونه في زبر الاولين وقوله  
عربي ليس يتأطع في تعلفه بترك الجواز لتعلفه بالفارسية وليس سلم في النظر  
اليه لا يجوز القراءة بالفارسية وما لم يثبت قوله لغير زبر الاولين يجوز اعمال  
واعمال الدليلين ولا يشتغل بالنظم خاص ولو توجه اول مناهي احد هما  
فيحل قوله في زبر الاولين بحالة الصلاة لانه حالة المناجاة والاشتغال بالنظم  
خاص بذكر الرقعة وحمل الاول على تقدير تعلفه ينزل على غير حالة الصلاة  
واقول الرجوع لم يثبت بيقينا بل نقله واحد من الدلائل وان كان هو الاصح  
فاجنب بالضرورة الى بيان وجه كل من القولين وكلا الرجوع ثانيا واما قوله  
لانه كما وصفه بذلك وصفه بكونه في زبر الاولين الى تضعيف لانا سلمنا  
انه وصفه بكونه في زبر الاولين لكن لا معنى كون معناه في لان ذكر القرآن  
الذي هو عبارة عن النظم الدال على المعنى واردة مجرد معناه خلاف الظاهر  
ولذا قال صاحب الكشاف وقيل ان معانيه فيها ثم قال وليس هو اوضح بل الطاهر  
ان ذكره مثبت في الزبر فانه وان كان مجازا لكانه لشهرته كما يدل على الحقيقة  
اذ يقال فلا يفي دفترا لا يبر ولا يفهم منه الاثبات ذكره في قوله  
تعالى وكل شئ فعلوه في الزبر فان الثابت في دواوير المنة ليس نفس الاعمال  
بل ذكرها فاصحح بذلك ما ذكره بقوله وليس سلم الى **قوله** لانه يلزم منه  
بطلان تعريف القرآن بالتقرين ان الامام بعد ما لم يجعل النظم لازما في جواز  
الصلاة واقام العيان الفارسية مقامه لا يخلوا اما ان يكون العيان الفارسية  
قرانا او لا فان كان الاول بطل تعريف القرآن لان الفارسية غير مكتوبة في  
ولا منقولة عن الرسول صلى الله عليه وسلم وان كان الثاني يلزم جواز الصلاة  
بالقراءة والاداء مرابطا والجواب اننا نختار الاول انما يلزم ان لو تعلق جواز  
الصلاة لم يعتبر الامام الفارسية للنظم خلفا وليس كذلك لانه اقام العيان  
الفارسية مقام النظم المكتوب المنقول فجعل النظم منقولا مرعيا في المصاحف  
تقديرا وان لم يكن تحتها فتدخل الفارسية في التعريف ونحو الثاني والاداء الدور  
انما يلزم ان لو تعلق جواز الصلاة بقراءة القرآن المحمد وليس كذلك بل هو متعلق  
بمعناه فتدخل قوله تعالى فافروا ما تبسر على وجوب رعاية المعنى دون النظم بل لا يلزم  
فان قيل يلزم في الجمع بين الحقيقتين والحجاز اذ القرآن حنيقة في النظم العربي  
المنقول بحال غير اجيب بانه ممنوع لجواز ان يراه الحقيقة وتثبت الحكم في الجاهل  
ما لنا سوا ذلك النص فظنوا الى ان المعنى هو المعنى كذا ذكره بعض المحققين



ولل ان نول الزيادة على الكتاب بالقياس لا يجوز ان يكون في معنى الفسخ والجواب  
ان الزيادة انما تلزم اذا كان اللفظ قطعيا في مدلوله وهما ليس كذلك  
لان اكثر اهل التفسير على ان المراد بالقرآن الصلاة لا معناه الظاهر والمعنى الله  
اعلم انما يتيسر من الصلاة ولو سلم ان المراد ذلك فهو عام خصوصه البعض  
وهو ما دون الاله وحيدية يكون ظاهريا يجوز تخصيصه بخير الواحد والقياس ايجاب  
بعض الشرايع ايضا عن كل واحد من الشقين ما عند الاول فيان يتنازع ان يكون  
قرآنا واما الجواب عن الشق الثاني فيان محتارة لا يكون قسرا انما الله اعلم  
**قوله** بطل التقرين فلنا بطلانه لا يضر ايا حينية لوجود القران في زمن  
النبي صلى الله عليه وسلم مع عدم هذا المد والتقرين بالنسبة الى ما ذهب اليه  
ان يقال القران هو ما نزل به الروح الامين على قلب محمد صلى الله عليه وسلم  
ولم ينسخ نظمه **قوله** لزم جواز الصلاة بلا قرأة فلنا جواز الصلاة لا تنال  
على معنى القران بطريق الترجمة لا التفسير بالحاقه بالمنصوص عليه دلالة  
فان وجوب القران باعتبار التذكير والترغيب والترهيب مثلا المنصوص من النبي الى  
اهله فيلحق به **قوله** في المتن وانما تعرف احكام الشرع فيل كان الواجب ان يقول  
وما يتعلق بها لكن لما ذكر احكام وهي دالة على العمل والاسباب والشروط  
بالانضمام اختصر الكلام بقوله على فهم الاذكياء **قوله** المتعلقة بالقران احترق  
عن الاحكام المتعلقة بالسنة فان معرفتها لا تتوقف على معرفة اقسامها  
**قوله** واختاره به اي بقوله احكام الشرع الى ان يقال ليس في القرآن ما يتعلق  
به حكم من احكام الشرع فان وجوب اعتقاد الحنية وجواز الصلاة وحرمه  
القرأة على الجنب والحائض من احكام الشرع متعلقة بجميع عبارات القران  
فكيف يصح الاختراؤا لانا نقول هذه الاحكام وان تعلقت بالجميع لم يمت معرفتها  
بالجميع بل تثبت ببعضها فنصوص من الكتاب او السنة فيجمع هذا الاختراؤ **قوله**  
والمراد من الحكم هنا المحكوم اعلم ان الحكم يطلق في العرف على اسناد امر الى امر  
اي نسبتة اليه بالايجاب والسلب وفي اصطلاح الأصوليين على خطاب الله  
فقال المتعلق بافعال الكائنات بالامتناع والتحريم في اصطلاح المحققين  
متا فعل المطلق على ذلك ان النسبة واقعة او ليست بواقعة وسمي بمتنا  
وهذا الاخير ليس مرادا هنا والظاهر ان المراد بالحكم هنا المحكوم وهو ما است  
بالخطاب كالوجوب والحرمه والندب والكرهية او الاباحية كقولهم لا تأكلوا  
المعصية وعلى القول كاطلاق المطلق على المناوق والشرع حينئذ اما  
معنى الشارع فيكون المعنى حكومات الشارع اي الاثار الثابتة بخطابه تعالى  
او معنى الشريعة والدين الحق فيكون المعنى حكومات الدين اي المعاني الثابتة

جميعه حسب سبيل ويجوز ان يكون المراد من الحكم خطاب الله تعالى الى الشارع  
معنى الشارع ويجوز ان يكون المراد به اثبات شيء الى شيء او سلبه عنه ويؤخذ  
الشرع حينئذ بالمعنيين فيحل المعنى اما الى قولنا انما تعرف ايجابات الشارع  
وسلباته بمعرفة اقسامها واما الى قولنا انما تعرف ايجابات الدين وسلباته  
التي اثبتها الله فيه وسلبها بخطابه تعالى بمعرفة اقسامها وعلى كل تقدير  
لنوفر قلب فصرفه بمعرفة الاحكام الشرعية او الدين الشرع المتفاد  
من الكتاب العزيز على معرفة اقسام النظم والمعنى وقد ادخل السامع على التصور  
عليه عملا بالكثير الغالب **قوله** اي اقسام النظم والمعنى وذلك لان معرفة هذه  
الاحكام اي التي تثبت بالكتاب انما هي بالكتاب وهو ينقسم الى هذه الاقسام  
فتكون معرفة الاحكام بمعرفة اقسامها يجب معرفة اقسامها لمحصل معرفة  
الحكام لان الحكم فرع التصور وان معرفة خطاب الله تعالى بوجه يعرف منه  
مراده لا يمكنه بمعرفة النظم الدال على المعنى المنصود له تعالى ولا سم معرفة  
ذلك النظم والمعنى لم يعرفه اقسامها المتدريج عنها اندراج الجريبات  
تحت كليها لصدق كل منها على قسم من اقسامه صفة قاطبة ليا فطر هذا انها  
متساوية الاقسام والنظم عين اقسامها كما انها عين بالضرورة فلاتم معرفة  
احدا بدون معرفة الاخر بالضرورة فتجب معرفة الاقسام لمحصل الاحكام  
**قوله** على تاويل المذكور لان ذلك المفرد مع انه يشير به الى الجمع وهو الاقسام  
فلذلك قال على تاويل المذكور ليصح مرجع اسم الاشارة ويصح اذ يرجع الى الكتاب  
او القران وجري عليه بعض الشارحين **قوله** الربعة ينبغي ان يقول الشارع  
اي فيما يرجع الى احكام الشرع **قوله** وكل قسم من اربعة والربعة اذا ضربت  
في الربعة تبلغ ستة عشر واربعة اخرى تقابل القسم الثاني كما سيأتي فيكون المجموع  
عشرين **قوله** وجه المحرر وقيل في وجه المحرر ان المصنوع من الكلام لا يخلو ولا يكون  
راجعا الى نفس النظم فقط او الى غيره والاول هو النفس الاول والثاني لا يخلو ولا يكون  
راجعا الى تصرف الكلام او السامع والاول لا يخلو اما ان يكون تصرفه تصرف بيان  
اي التامعني في السامع وهو القسم الثاني او غيره ذلك وهو القسم الثالث والباقي  
وهو وجه البيان هو القسم الرابع وقيل تصرفه في الكلام لا يخلو اما ان يكون  
من الكلام او السامع فان كان من الكلام فلا يخلو اما ان يكون في النظم او في المعنى  
والاول اما ان يكون بحسب الوضع او بحسب الاستعمال فالاول هو القسم الاول  
الثاني هو القسم الثالث وان كان في المعنى فهو القسم الثاني وان كان من السامع  
فهو القسم الرابع فتأمل **قوله** وجه الشيء طريق الى الوجه يطلق على الجهة قال  
تعالى ثم وجه الله وعلى الطريق يقال ما وجه هذا الامر اي ما طريقه **قوله**



لكنه ليس مناسب التمام اذ لا معنى لقوله طريق النظم الى قلنا  
معناه في طريق النظم الذي يتوصل به الى معرفته صيغة ولغة ولا شك في صحة هذا  
وقيل الماد من الوجوه الاقسام اي اقسام النظم وهو صحيح وما ذكره الشارح ايضا  
صحيح لكنه لا يخص معنى الوجه فيه والظاهر ان نفس الوجوه في جميع التقسيمات  
بالجاءت والاعتبارات ويراد بها الاقسام الحاصلة بتلك الاعتبارات **قوله** صيغة  
ولغة اي من حيث الصيغة واللغة قيل هما مترادفان والمقصود بتقسيم النظم  
باعتبار معناه نفسه لا باعتبار المتكلم والسامع والا فرب ما قاله بعض المحققين  
ان الصيغة واللغة عبارة عن الوضع فان الصيغة هي الهيئة العارضة للنظم  
باعتبار الحركات والسكنات وتقدم بعض الحروف على بعض واللغة اللفظ الموصوف  
والماد بها هنا مادة اللفظ وحروفه فقط بتقريبه انظام الصيغة اليها  
والواضع كما عين حروفه ضربا من المعنى المخصوص عين هيئته بازا المعنى  
فاللفظ لا يدل على معناه الا بوضع الماد والهيئة فغيره كذا عن وضع اللفظ  
واعلم ان الصيغة والهيئة والصوت الفاظ مترادفة معناه واحد وهي  
الهيئة الحاصلة للحروف باعتبار تقدمها وتأخيرها وحركاتها وسكناتها  
وهي صوت الكلمة فان قلنا **قوله** ما فائدة ذكر الصيغة واللغة بدلا للوضع  
الذي هو اخص من ذلك قلنا بيان ذلك موقوف على مقدمة وهي ان الوضع  
نوعان تحصيلي وهو تعيين اللفظ المعين بازا المعنى المعين ونوعي وهو  
قد يكون بثبوت قاعدة دالة على ان كل لفظ يكون بكل كيفية كذا هو متعين  
للدلالة بنفسه على معنى مخصوص بينهم منه بواسطة تعيين له كالحلم  
بان كل اسم غير لما يجوز جبال وسلاسل فهو طبع من سميات ذلك  
الاسم وكل اسم معرف باللام او الاضافة فهو لجميع تلك السميات الى غير ذلك  
ومثل هذا من بابا الحقيقة بل اكثر الحقائق من هذا القبيل كالمشي والجموع  
والصغدة والنسوب وعامة الافعال وسائر المشتقات والركبات ونحو ذلك  
مما تكون دلالة على المعنى بالهيئة وقد يكون بثبوت قاعدة دالة على ان كل  
لفظ وضع لمعنى فهو عند القرينة المانعة عن ذلك المعنى متعين لما يتبعه  
بذلك المعنى تعلقا مخصوصا ودال عليه بمعنى انه بينهم منه بواسطة القرينة  
لا بواسطة هذا التعيين ومثله مجاز لتجاوز المعنى الاصلي وهذا معنى  
قوله المجاز موضوع بالتوقع اذا تقدم هذا فنقول الوضع عند الإطلاق  
لا يراد به الثالث لقصور بالنسبة الى الاولين فكان مظنة ان يتوهم عند  
ارادة الثاني ايضا لو ذكر الوضع لقصور بالنسبة الى الاول فتركه دفعا  
للايهام وانما قدم الهيئة على الالف مع تاخرها عنها في الوجود لما عرفت

من ان الترتيب لهما بق دالة على المعنى بالهيئة سيما الامر والهي الذي اللذان عليهما  
مدار الاحكام الشرعية فلو ذكر الوضع لم يحصل هذه الفائدة اللطيفة **قوله**  
معناه في وجه النظم اي في وجه دلالات النظم **قوله** كقوله تعالى سبحان  
الذي لا يدرى وقولهم تاخرنا خلفكم وان كان الاختلاف عند المطابق على النور  
والانزال جميعا الا ان التوهم لما انضم اليه كانت دلالة على الانزال لا غير  
او هو من قبيل التعميم بعد التخصيص وذلك لان الصيغة هي الهيئة واللغة  
هي المادة والهيئة في نفس الامر **قوله** الشدة اي يعني فائدة التعميم بعد التخصيص  
الاشارة الى زيادة اقسام المتكلم بالمخصوص **قوله** فان التفرقة بين رجل  
ورجل ثبتت بالصيغة لا بالمادة فان رجلا يدل بما دلت عليه على ذكر من سمي آدم  
جاء من هذا البلوغ والهيئة على التنكير والوحدة وكذا رجلان يدلهم من هذا البلوغ  
ومجازة حد البلوغ بما دلت عليه والعموم والتشكيك بصفته فلا كان للمخصوص  
والعموم زيادة تعلق بالصيغة خصها بالذكر ثم عمم الكلام بذكر اللغة  
الشاملة **قوله** والصلوة والركن ونحوهما لم يخرج من الاقسام المذكورة هذا  
جواب عن قول السائل وكان ينبغي ان يقول في وجه النظم وضع اللغة ونحوها  
ليدخل فيه مثلا الصلوة والركن وغيرهما واصله ان هذا غير محتاج اليه  
لان ذلك لا يدرج في كلام الشيخ لانها من حيث الصيغة واللغة لم يخرج  
عن الاقسام المذكورة واستعمالها في المعاني المذكورة الشرعية مجاز بالنسبة  
الى الشرع اذ هي لا تدل بصيغتها على المعاني اللغوية الا بتقرينة فتبين انما  
لا حاجة الى قوله وضع لان الصيغة واللغة عبارة عن الوضع ولا شرعا  
لان الصلوة ونحوها داخله في الاقسام المذكورة من حيث الصيغة واللغة  
**قوله** وهي اي وجه النظم لوجه قيل هذا القسم غير متخير في الاربعه لان المطلق  
والقييد غير هذه الاربعه وكذا النكحة والمعرفة واجب بانها داخله  
فيها فان المطلق اما خاص واما عام واما مشترك وكذا البواقي واما يكون غير  
متخير ان لو وجد مطلق او متقيد خارجا عن هذه الاقسام ولربو **قوله**  
لان اللفظ اما يدل الى ذكر المصنف في وجه الحصر ان اللفظ ان وضع لمعنى  
فاما ولا اكثر فان شمل الكل فعام والامتنع ان لا يخرج احد معانيه وان  
يخرج فاول انتهى وفيه شيء فان الترجيح وعدمه انما يكون بعد استعمال الكلام  
فبذلك على انه يلزم القيد مثلا مشتركا قبل استعماله وذلك فاسد فاول  
ان يقال اللفظ اما ان يكون موضوعا للمعنى وضع متقددا او لا والاول  
المشترك والثاني ان كان موضوعا لاشياء المتخذة في الحقيقة فعام والخاص  
هذا وفي جعل الماد من هذا القسم نظرا لانه في بيان دلالة اللفظ نفسه



على المعنى بالوضع من غير نظر الى امر اخر والماول ليس كذلك فلا يستقيم حمله  
من هذا القسم وان كان الحكم بعد التاويل مضافا الى الصيغة كما لا يستقيم حمل الظاهر  
والحقيقة والمجاز منه وان كان الحكم ثابتا بالنظم لا يتصور معنى اخر له وهو التركيب  
والاستعمال فان قلت اذا لم يكن الماول داخلا في اقسام الكتاب لوجوده فيه في  
اي قسم يدخل قلت الماول ان يكون داخلا في اقسام البيان كالفسر لان التاويل  
بيان المراد كالنفسير الا انه لا يلبس ظني وذلك لا يتعدح في البيان فان خبر الاشيا  
السنة وخبر القصد بيان للرؤيا والصلاة وهما ظنيان وامثاله كثير **قوله**  
في المتن والثاني في وجه البيان بذلك النظم القسم الذي مر بيانه كان في قسم النظم  
نفسه بحسب تفرده المعنى وتكرره وهذا القسم في تقسيمه بعد التركيب  
ظهور المعنى للسامع وتفاوت درجاته لان المراد من البيان ههنا اطلاق المتكلم  
المعنى للسامع وذلك انما يكون بعد التركيب فيقول قوله بذلك النظم اشارة  
الى الخاص والعامة دون المشترك لان البيان لا يحصل بالمشترك ولا يظهر المراد  
للسامع اليه اشير في بعض مصنفات الشيخ الامام فخر الاسلام رحمه الله  
الاخذ او القابل لهذا القسم لوجعلت من اقسام البيان كما ينبغي يكون  
اسم الاشارة واجعا الى الجميع فيلصق الصواب ان يقال في وجه ما به البيان  
اذ هذه الاربعة ما به البيان لا البيان واجيب بان البيان اسم لنفس البيان  
الواضح عندهم فان المعنى يتضح للسامع به فكان هو المبين للمراد فيطابق اسم  
البيان عليه كيف وقد سمي الله تعالى القرآن بيانا فبقوله تعالى هذا بيان للناس  
وانزلنا عليك القرآن تبيانا لكل شيء وله شاهد كثير من الكتاب والسنة ولين  
سلمنا ان هذه الاربعة ما به البيان لا البيان لكن يجوز اطلاق البيان عليها بطريق  
المجاز لما ذكرنا فيكون صوابا خصوصا عند عدم اشتباه المراد **قوله** ولهذا  
الاربعة اربعة تقابلا انما خص هذا القسم ببيان ما يتقابل في قسم على جهة  
دون غيره لان بيان المتقابل لتوضيح المعنى فان معرفة الشيء تتأكد بتقابل  
وتستفيد به زيادة وضوح كما قيل وبغضها تقبيل الاشياء وهذا القسم مخالف  
بعضه بعضا لان الدليل يدل على الظهور ولكن بعضه فوق بعض ومخالفة تضاد  
الظاهر من حيث انه لما هو فاحتاج الى بيان ما يتقابل في قسم اخر على جهة خلاف  
الاقسام الاخر لان العام يتقابل الخاص والماول يتقابل المشترك من وجه وكذا المجاز  
يتقابل الحقيقة والصريح يتقابل الكناية وكذا البيان يتقابل الاشارة والدلالة والافتقار  
فلا حاجة فيها للبيان القابل في قسم اخر وسند ذكر ان هذا التقابل من اقسام  
لزم ان يقال اقسام النظم والمعنى خمسة اي جعل القسم القابل قسما اخر خارجا عن هذا  
القسم فتكون خمسة وقد ذكرها اربعة **قوله** واجيب بانها داخلة لان بيان المتكلم

قد يكون ظاهرا وقد يكون خفيا فكان هذا تقبيل النظم باعتبار ظهور المراد للسامع  
وخفايه فاما يتعلق بالظهور اربعة وما يتعلق بالخفاء اربعة **قوله** فيكون ذكر هاتين  
فيده نظر لان القول بالتعقيب بينا في القول بالدخول لان التامع غير المتبع قبل الماول  
في قوله وبما ربيعة الحال والتقدم بين القسم الثاني في وجه البيان بذلك النظم وهي  
اربعة كما بينا اربعة احدها من هذا القسم تقابلا فيقسم ههنا اربعة اربعة  
اخرى منه اي من القسم الثاني فيخرج الحاصل الى انها ثمانية لكن لم يقبل ثمانية  
ليلا يكون جامعا بين الاربعة في لفظ واحد سيما لغة في رعاية التضاد واجب  
بان جعل هذه الواو والمحال غير مستقيم لان العامل في الحال وفي الحال شيء واحد  
ويستلزم ان يكون العامل فعلا او ما يشبهه او معناه وههنا العامل في وجه  
اربعة عامل معنوي وهو لا يصلح عاملا في الحال بوجهه ولان الحال في الذي  
الحال وكما بينا لا يصلح في الاربعة اذ كونها اربعة ثابت بدون ذكر هذا القيد  
ورعاية التضاد ليست بواجبة فان التضاد بين قد يتقنان في امر عام كالسواد  
والبياض يتقنان في اللون وهاتان الاربعتان متقنات في البيان وفي  
انها اقسام من لا يقال وهي ثمانية مع ان المتكلم به لا يؤثر في رفع التضاد ولا يوجب  
تضاد فيه ولا خلافا في معانيه مع رعاية التبيين والتفهم ومحافظة المراتب  
والتعظيم قال بعض المشرّح وفي جعل هذا القسم بعين التقسيم المتقابل من قسم  
البيان نظرا لان البيان هو المظهر وراز الله الحقائق على ما عرف فلا يتناول  
هذا القسم لان الشيء لا يقابل ما ينافيه فلا يكون هذه الاقسام من قبيل البيان  
فلا يحتاج ان يقول وهي ثمانية **قوله** والثالث اي باعتبار اصل التقسيم وال  
فهو راجع بالنظر الى الاضداد **قوله** في وجه اي طرق استعمال النظم في باب  
البيان اي بيان الحكم قبل الصواب ان يقال في وجه النظم بحسب الاستعمال لان النظم  
ينقسم الى هذه الاقسام لا الاستعمال والفرق بين هذا القسم والقسم الثاني في القسم  
الثاني في نفس البيان وهذا القسم كهيئة استعمال الفاظ في باب البيات  
وهو يشمل القسم الاول والثاني لان الاول خاص بالفردات والثاني خاص بالركبات  
وهذا القسم يجري فيها **قوله** والا اي وان لم يستعمل في موضوعه فهو المجاز فيه نظر  
لان اللفظ اذا لم يكن مستعملا في موضوعه لا يلزم ان يكون مجازا لانه لا يكون  
مستعملا اصلا واللفظ قبل الاستعمال لا يميز مجازا كما لا يميز حقيقته وان يكون لفظا  
وان يكون كناية لان اللفظ ما استعمل في غير موضوعه لا لعلاقة والكناية  
ما استعمل في غير موضوعه من غير قسمة فيصير في كل منها انما استعمال اللفظ  
في غير موضوعه مع انه ليس مجازا كانه ليس حقيقة فنزله بين المجاز والمجاز  
لان اللفظ اما ان يكون مستعملا في موضوعه او في غير موضوعه فالاول الحقيقة والثاني



المجاز وكل منها اما ان يكون ظاهرا ماد محسب كثر استعمال او الاول الصريح والثاني  
الكناية **قوله** قدم اقسام النظر وهي القسم الاول والثاني والثالث لان النظم  
والمعنى اي لان النظم في اللفظ الموضوع للمعنى مقدم على النظم في المعنى طبعيا  
لان المعنى انما يتبين من جهة فبقدم وضعها ولذا قدم المفرد على المركب **قوله** والواجب  
في معرفته وجه التعرف الى اي الطرق التي بها يتبين المجهول على الاحكام الشرعية  
وفي العبارة فتساج لان الاستدلال صفة المستدل وليس متافا والكناية لكن  
لما لم يقدم الاقسام بدونه عند منه فتساجم الاستدلال هو اشتغال الذهن  
من الامور الى العرف كالخارج مع التاويل والعكس وهو المراد هنا لان المجهول مستدل **الدليل**  
الذي هو المؤثر الى المله لول الذي هو المؤثر وهذا القسم ايضا متعلق بالركبات  
لان عبارة النظم ما سبق الكلام له والاشارة ما ثبت بنظم الكلام لا والكلام  
التركيب ولما كان هذا القسم يتبين من الاقسام المتقدمة منه اخرى عنها قبل الاقسام  
المتقدمة منه اقسام النظم وهذا قسم المعنى بدليل ان الشئ وجه الله ذكر للنظم  
في الاقسام المتقدمة منه فقال في وجه النظم في وجه البيان بذلك النظم في استعمال  
ذلك النظم فمعنى هذا القسم للمعنى وكون الدلالة والافتقار متافا للمعنى  
ظاهرا وكذا كون الاشارة والبيان لان العبارة وان كانت ظاهرا لان نظر المستدل  
الى المعنى دون النظم اذ الحكم انما يتبين بالمعنى دون النظم **قوله** الا ان المعنى  
لما كان مفهوم من النظم سمي الاستدلال به استنباطا لا بالعبارة وهو الحقيقة  
استدلال بالمعنى الثابت بالعبارة فصار ان يكون من اقسام المعنى هذه الطرق  
**قوله** لان مفهوم الظاهر ان العبارة والاشارة والافتقار من اقسام النظم والدلالة  
من قسم المعنى وهو متاف لما قاله قبل قدم اقسام النظم الى انه يدل على ان هذا  
القسم كله خاص بالمعنى كما قاله غيره من شراح اصول وجعل بعضهم الاشارة والاشارة  
واجبة الى المعنى وجعل بعضهم هذا القسم كله من اقسام النظم والمعنى **قوله**  
والمراد ان يتسلسل فيه الى اي الاول ان يجرب عنه مثل هذه التكلفات والتقسيمات  
صغلا لان بعض هذه الاختصارات غير تام يظهر في تامل غيبه تسلسل فيه  
بالاستقراء التام الذي هو حجة قطعا لان الكتاب محصور في حيز بسيط اقراوه  
وكلا امكن ضبط اقراوه كان الاستقراء فيه حجة قطعية لا يقال الاستقراء  
لا يتبين اليقين لانا نقول لا يتبين اذ كان تاما **قوله** في قوله معرفة فتساج  
حاصلة انه من معرفة وجه التعرف من اقسام الكتاب وفيه فتساجم  
كيفية من اقسام الكتاب كان الماهية من اقسام وجه التعرف والفرق  
على كناية من معرفة من اقسام الكتاب كناية **قوله** ويمكن ان يكون  
معرفة عن الفعل فلتسج هو خلاف الظاهر فان قيل فتم استنباط الكتاب

نفسه محكما ومشتبها بقوله هو الذي انزل عليك الكتاب الاية فتكون هذه التقسيمات  
متخلفة لظاهر الكتاب احيى بان هذه الاقسام موجودة فيه فلا بد من بيان  
وبانها اصطلاحات متاسبية وضعت لتبين لفظ من لفظ اخر بحيث تفاوت  
اللفظ في انطبقت الاحكام ولا متافقة فيها على ان النص لا يتبين للمعنى على الفهم  
لعدم ما يتبين ذلك اذ ليس به شئ من طرق الحصر الا بمرئاه لو علمت عليه وايات  
اخر مسترات وايات اخر محلات لا ستقام ولو انضمت الكلام الاول والحصر في الفهم  
لم يستقم العطف عليه كما لو قيل ايات محركات والبيان في متشابهات وانما خص  
البيان بالذات كونه على درجات الظهور والحق **قوله** بل انما هي اعتبارات  
مقتضية اذ ليس للفرقان قسم يشتمل على الخاص والعام والاشارة والاول وقسم اخر  
يشتمل على الظاهر والنص والفسر والحكم وما يتبادر اليك وقسم اخر يشتمل على الحقيقة والمجاز  
والصريح والكناية بل جميع الفران ينقسم الى الخاص والعام والاشارة والاول  
با اعتبارهم جميعه ينقسم الى الظاهر والنص والفسر والحكم وما يتبادر اليك باعتبار اخر  
فلا جرم ان يكون لفظا واحدا خاصا وظاهرا وخبيا وخفية ومجازا بالنسبة  
الى حكم واحد ولا يجوز ان يكون عاما وخاصا وظاهرا وخبيا وخفية ومجازا بالنسبة  
الى حكم واحد على انه لو جعل الجميع اقسام ما متفادله لكن فيها اختلاف الحقيقة  
والاعتبارات كناية اقسام التقسيم الاول وذكر بعض المحققين ان الاقسام في الحقيقة  
تبلغ سبعة اقسامه ثمانية وستين فسادا وذكر بيان ذلك وما هي الابعاد اعتبارات  
في الحقيقة وليست اقسام ما خفية لان قسم الشئ حقيقة ما لا يجمع مع ذلك  
الشيء وهذه الاقسام تخرج بعضها مع بعض **قوله** وحمل جراحا في القاموس  
فلم يبق تعالى مركبة من هذا التقسيم والحرابي هم نفسهم الشاوا استعمال  
البسيطة يستوي فيه الواحد والجمع والمذكر والمؤنث عند الجار بين الشئ والمعنى  
هنا تعالى جرحه التقسيمات لهذا الاعتبار **قوله** قسم سائر الاقسام  
اي العام ما عدا من فزلهم بظن عام اذا شمل كل ممكنة والحقيقة فيل معني على  
منها الشاوا ان ثبت او معني منقول من حقيقة الشاوا ان ثبت والمجاز من جراح  
الكلمات يخرجون اذا تعداه وقسم باقي الاقسام **قوله** كتنظيم الحكم على المفسر  
وتنظيم المفسر على النص والنص على الظاهر **قوله** لغويا كانا وشرعيا اي  
سواء كان القوم من العبارات حقايق لغوية او حدود هدية اصطلاحية  
لحين كذا انما عدم اشتغال المفسر بالبيان في الحكم على ما اخذ لا  
مخالفة له خلاصا عام لان المشتغل في معرفة الراجح من المجرى في الحكم  
فقط على المفسر من اقسام الكتاب في شئ ما لا يجوز من خارج **قوله** طلق  
اذ الخلق الاقسام الى اربعة اقسام لا حاجة الى هنا لانه ذكر في



الاقتسام اعتبارات عقلية لا وجود لها في الخارج وانما الكلام هنا في قوله قسم  
خاص فانه ليس من اقسام القرآن لعدم اشتراط السورة والفتحة وصحة علمه  
وهو النظم والمعنى خلاف الاقسام الاربعية فان كانت قسما كمن هو  
التقسيم مشترك بينهما وصاوت عليهما ففرق ما بين هذا القسم والاقسام الاربعية  
فان يجوز فيه اكثر من الجزاء فيها **قوله** الخاص في اللغة هو المنفرد من قولهم  
اختص فلان بكذا اذا انفرد وفلان خاصة فلان انما انفرد به وخاصة **قوله**  
**اهل العلم** وهو كالمجلس وباقي الفيود كالانفصال لان المجلس انفصال  
انما استعماله في الحقائق المرجحة كالانسان والحيوان ومفهوم الخاص مفهوم  
اصطلاح غير متناصلا في الوجود فان قلت في اللفظ جنس بعيد لا يتلوه على  
المهملة والمستعمل والقول جنس قريب لا يختص به بالسنن واستعماله لا يختص  
البعيد في الحدود معيب عند اهل النظر قلت انما المبروز في قولهم جنس او  
قريبا لما شاع من استعماله في الراي والاعتقاد فليكن صاوكانه حقيقته  
فيه واللفظ ليس كذلك لان خاص بما يخرج من الم قبل خرج باللفظ الذي لا اوضح  
ودنه نظرا لان ذكر المجلس في الحد انما يكون لبيان اصل الذات وتعيينها لا لبيان  
عن شي فان الاجناس اصول الماهيات والقول من انما والاخترازا انما يتناسب  
بعد تعيين الذات وقد يجاب عنه بانما المبروز في الحد اذا كان ام من الفصل مطلقا  
كالحيوان والناطق في تعريف الانسان اما اذا كان بينه وبين الفصل عموم وخصوص  
من وجه فيجوز الاخترازا به وهو صاوكانه لان الموضوع للمعنى قد يكون لفظا  
وقد لا يكون واللفظ قد يكون موضوعا وقد لا يكون وتحقيقه ان الجنس حينئذ  
يكون له جهتان فيما ينظر الي عمومه فيبدأ اصل الذات كما هو طبعه لا اختلا  
وبالنظر الي خصوصه فيبدأ الاخترازا كما هو شأن الفصول والماض لان كمال  
من الجنس والفصل هنا شامل من حيث عمومه ومخرج من حيث خصوصه وقد  
خفينا ذلك في حاشية المتوسط **قوله** والمشتغالان اراد به الالتقاط  
الدالة بالوضع **قوله** وما يكون دلالة بالوضع كاخ بفتح الخ والما المهيء الدال  
على الوجود واح بفتح الخ اوضح والما المهيء الدال على وجوب الصدوقان طبع  
اللافت يقتضي التلخيص به عند عرض هذا المعنى له ولهذا لا يقتضيان صا  
هذا اللفظ ولا على ذلك المعنى المعنى الوجود فتكون الدلالة منسوبة الي  
الطبع ايضا **قوله** او بالفضل اي كاللفظ المسوع من ورا جدار فانه يدل على  
وجود لا خطه فقلنا وانما اعتبر هذا النية اعني من ورا جدار لتطوره في  
اللفظ على وجود لا خطه فان المسوع من التناهد يعلم وجود لا خطه بالمشاهدة  
لا لانه اللفظ عليه فقلنا واعتلم ان الدلالة العقلية عند المنطقية الكلية

واما اذا قسم اللفظ معني في بعض المراتب بواسطة قرينة فلا يكون باز  
اللفظ والاعمال في ذلك المعنى مخالفة اصل الاصول والعربية **قوله** وضع الوضع  
تخصيص شي باخر ليقيم الثاني عند الحلاق الاول او احاساسه وقيل هو جعل  
اللفظ دليلا على المعنى اي معني من المعاني والاول تقريظ للوضع العام وهذا  
تقريظ للوضع الخاص وقد اوضحنا ذلك في حاشية المتوسط والما المهيء هنا  
مدلول اللفظ الوحيي جوهر كان او عرضا ليشارة له الخاص بتبيينه كزبد وعلم  
وهو لفظي او شرعي او عيني او اصطلاحا في ورا جداره على الدلالة كونه اخص  
اذ كل موضوع دال ولا عكس فلو كان دال لا يحتاج الى قوله بالوضع **قوله** المعنى  
المعني معناه ومعني من المعاني ان يمكن ان يعتبر اسم مقول مخيف معني اي المقصود  
وايا ما كان فهو لا يطلق على الصون الذميمة من حيث هو بل من حيث انها تقصد  
باللفظ وذلك بانما يكون بالوضع لان الدلالة اللفظية العقلية او الطبيعية  
ليست معنوية في المعلوم كما تقر في كسالة والمعاني هي الصور الذميمة من حيث  
وضع بازايك الالتقاط وقد يكتفي في الحلاق المعني على الصورة مجرد صلاحيتها لان  
تقصده باللفظ سواء كان وضع له لفظا ام لا ولا مناسبة له لهذا المقام المعني  
اعم من المعني على الاول ومراعاة له على الثاني **قوله** خرج به يعني ان يقول وهو  
المملات وما يكون بالطبع والعقل وانما فيه تاسلح الدلالة عن المجرى بالوضع  
ولم يكتف بعدم الدلالة لان اللفظ المجرى كالمعرض الذي يطلب به العام  
وديز قد يدل على معني المحرف عنه بالقرائن وقد يدل على ان من قام به هذا  
اللفظ ج اذا كان للافت به من ورا جدارا الا ان دلالتها على هذا من ليست بالوضع  
فلسبب الدلالة عن المجرى مطلقا كما جري عليه بعضهم ممنوع **قوله** والمشتك ايضا  
خرج بقوله المعني واحد المشترك فانه موضوع للمعني او التزم على سبيل البقاء  
ولا حاجة الى ذكر ايضا فان قيد الوضع خرج به ما لا يكون دلالة بالوضع وقوله  
لمعني اخرج به المشترك فيما قيد ان يختص بكل منها على حدة لا قيد واحد مختص به  
عن غيرين فكان الاول ان يقول وضع وهو كالفصل الاول ونخرج به ما لا يكون دلالة  
بالوضع والمعني واحد كالفصل الثاني خرج به المشترك لان قلنا لا يلزم مما  
قاله في حل المعاني انها فيه واحد بل هما فيه ان اختص بها عما ذكرناه قلنا  
سلم لو لم يذكر ايضا لكن ذكرها عين جعلها فيه او احدا تقدم ذكرها كان اولي  
قيل لا حاجة الى الاخترازا عنه اجماعا ليقول معلوم لان هذا يقتضي بالنظر الى  
نفس الوضع لا حسب السام والقابل والمجرى كالموا معلوم المعني للوضع عند  
الوضع وان فقد وان الوضع تعيين اللفظ بما في المعني وبما لا يتبع للوضع  
لفظا بازايك المعني ولا يعلم ذلك المعني وكذا السام بعد العلم بالوضع وقد



نعم مراد الالفاظ عند الإطلاق فذلك يكون غير معلوم له ما لم ينضم اليه وقت مذكور  
لو اذنه المعنى ودلالة اللفظ عليه بكون بعيد وانما يسير للفظ خاصا بالاعتبار  
الثاني هذه الاول فالجمل في اصل وصفه لا يخرج عن هذا المقام ولكن اخبر  
عنه نظرا الى الظاهر وانما جعل من القسم الثاني لا احتياجا الى البيان **قوله** قيل  
اخبرني به اي معلوم من المشترك فيكون المشترك في اخلافت الموضوع المعنى  
ولم يخرج به الى الممثل ومعلوم هذا المخرج المشترك فانه موضوع للمعنى من المعاني  
المختلفة على سبيل الابهام على راي فيكون بها من حيث الثبات والخاص  
لا يكون بها من حيث الذات **قوله** والماد منه اي من كون الخاص معلوما هو  
دفع لسواله بوجه فوله معلوم وتقصير به ان يقال بوجه في الفقه الثالث  
قوله تعالى فتحرر رقيقة لان الرقية عند كرها صريح انها يسهل وتقرر من الدعاء قال  
مطلق الابهام لا يتاني الخاص وانما يتانيه الابهام في الذات وهو هنا مجموع  
لان الرقية اسم لثبات معروفه ولا ايهام فيها من هذا الوجه وان احتملت الابهام  
من جهة الصفات والابهام في الصفات لا يندفع لانه بحسب العارض لان الذات  
في الخارج لا تخلو عن وصف كالنكر او الايمان او الصفو او الكبر الى غير ذلك وشك  
لا يكون قادحا كلفه رجل بخلاف المال فان ايهامه من حيث الذات لان ذاته  
غير معلوم **قوله** فانا قلنا فله صفة المعنى يجوز ان يكون حاله او من غير المشترك  
في معلوم **قوله** اي على ان يكون الى هذا بيان ان المراد بالانفراد به يندفع  
ما قيل ان المراد بالانفراد ان لا يكون موضوعا للمعنى اخرا فالعام كرجاله وسلمون  
ايضا كذلك لان معناه معلوم وهو موضوع له فلفظ وان اريد ان لا يكون معناه  
كشبه فليزمر ان لا يكون شي من اسما الاعداد كالثلاثة والاربعة الى غير النهاية  
مطابقا وهو خلاف الجماع وتقرر بالدفع ان المراد ان يكون اللفظ متناوفا للمعنى  
واحد من حيث انه واحد مع قطع النظر عما ان يكون له في الخارج افراد او لم يكن  
والمسلمون ونحن موضوع للمعنى لكن لا يعمل الانفراد فان افراده منطوق للواقع  
في الموضع فلا يكون خاصا والثلاثة ونحوها موضوعا للمعنى واحد على الانفراد  
لانها وضعت لنفس العدد وهو الثالث من غير نظرية شي اخر وتركبه  
من الافراد لا يندفع في خصوصه ولا موجب كثر فيه لانه منزلة كثره اجزاء  
ويتركبه منها فكان الشكرا عتبا والافراد زايدها على الوجود بوجه ان معنى  
الثلاثة لا يوجد بدون المخصوص **قوله** لا يوجد معنى الزيد في غير اجزاء  
والرجل ونحوها فكان هذا الشك من ضرورة الوجود فلا يندفع خلافه  
فانه بوجه كلفه من افاد الرجال فكان الشكرا عتبا والافراد زايدها  
على الوجود فيعتبر وضع المخصوص **قوله** فانه موضوع للمعنى خاصا بالانفراد

هذا بحث لتعريف المصنف العام بما يتناول افرادا متفقه للمعنى على سبيل  
الشك لانها يقتضي العموم المعنوي وفيه كلام على ما سيجي فتأمل من المصنف  
ان اللفظ الموضوع للمعنى واحد عنه افراد ان قطع النظر عن حال الوضع فهو الواحد  
والثنت اليه حالة الوضع وتفاوت الحكم بها فهو العام **قوله** مستحضر  
اي واقعة في غير موضعها لانها لاحاطة الافراد والتفريق للخصيصة ولهذا كان شرط  
المراد بوضع اللفظ على كل فرد من افراد المحدود لوجود الخصيصة فيه فانما اذا  
قلت الانسان حيوان ناطق مبدئي هذا المحدود على كل فرد من افراد الانسان فان قلت  
الانسان كل حيوان ناطق لا يستغنى اللفظ عنه بل يزيد مثالا فانه ليجر كل حيوان  
ناطق فيكون ذكره في تعريفه منقطع على عدم اندراج في ان افراد المحدود في الحد  
واجب بان الفقه وحكم الله تعالى لم يلتفتوا الى اصطلاحات اهل المنطق  
في الحدود وذكره وانعريفات في نصا ينهم يوقف بها على المراد ومعنى اللفظ  
كما هو اللابن بالفتنة ولذا لم يبين الواجب كونه في التعريف اذ الضبط يحصل  
ببيان المراد كما يحصل ببيان الخصيصة والخاصة لان ذكره في تعريفه لا يشيا  
بحسب الامور الاصطلاحية المطالب فيها التطبيق على الافراد فغير مستحضر  
تأمل في هذا الشرح بل الجواب الصحيح ان يقال لا تسلم ان هذا التعريف ليس بالخصيصة  
لعدم الجنس والتفصيل المتفرعين بل للاختصاص عما عداه وقد لا غير مناهي للتعريف  
**قوله** وهو ما ان يكون خصوص الجبريل وهذا لان معنى الانسان واحد وهو  
الحيوان الناطق وكذا معنى الرجل واحد وهو انسان ذكره جازم هذا الضمير وكذا  
معنى زيد واحد وهو الذات الشخصية فاستوفت الثلاثة في ان لكل واحد معنى  
واحد او كون الاولين ذا افراد لا يتاني وحدتها لانها غير منطوق اليه فصلا لانها  
والرجل كزيد لكن خصوص الجنس خاصا بالنوع وخصوص النوع بخصاله افراد  
وخصوص العين لا يخص غير معناه **قوله** جعلوا اللفظ المشترك على كثيرين  
متناوفا ونيز في احكام الشريعة كما ان انسان الجنس كلي يتناوفا افرادا مختلفة  
وكذا النوع يتناوفا افرادا متفقة الا ان المعنوية اصطلاح الفقه وحكم الله  
الاختلاف بحسب القاصد والاحكام وكذا المتناوفا بحسب وفي اصطلاح اهل  
المنطق بحسب الخصيصة ولهذا كان الانسان جنسا عند اهل الشريعة لتناوله  
الرجل والملا فانه متوحدان مختلفان بحسب الاعراض والاحكام وانما اخذوا خصيصة  
الابريمان الرجل بجمع للايمان والكبري والصغري والشهادة في الحدود والفتنة  
فيها واما المرأة وصار الرجل عند الفقه نوعا لا شافا افراده في ذلك ومع الانبان  
نوعا لا نوعا عند المنطقيين والرجل مصنف **قوله** حتى انما شتره بوجه اظهر  
امانة لم ينفذ البيع استغنى عن على تفاوت الحكم بين الرجل والمرأة او لولم يتفاوت



الحكم بينهما لا نفعا البيع ثم هذا الرفع مبني على اصل وهو ان الاختلاف هو النسبة <sup>فيها</sup>  
والاظهار واليه من جنس المسمى يتعلق الحكم بالمشا واليه فان كان من خلاف حسنة  
بالسبي كما اذا استغنى قصدا على انه يا فزت احرقا اذا هو اخضر ينفذ البيع لوجوه  
المشا واليه ولو ظهر انه ذجاج لا ينفذ لعدم السبي بالذكور والاشقي جنسان يستعان  
الحكم بالسبي وهو معدوم فلا يعتبر صحيح الكلام في المعدوم واعلم ان الفقه حكوا  
ثلاثة على الوجه والمراد باختلاف الجنس نظر الى الجنس التماثل بينهما في المناصير والحكام  
فتاوا الاختلاف في هذا فظهر انه امته لا ينفذ البيع مع ان اختلاف النوع لا يمنع النفاذ  
وحكوا ثمانية يكونها نوعي الانسان تطورا الى اشتراكه في الانسانيه واختلافها في الكون  
والا ثمانية بتعريفه للجنس فما ذكره الشارح ليس كليا تاما **قوله** كالجنود  
اي المعتق والمقتول **قوله** العبد والي هذا الاسم من غيره معني خاص للعبد والي باسم  
الخاص من خاص الجنس والنوع لعدم احوال الشراكة فيه فان معناه الواحد  
المعلوم الذي لا يشتمل غير واحد لانه جزئي حقيقي فكان الواجب تقديمه  
لاننا قدم الكلي لانه جزء الجزئي اعلم ان الكلي جزء الجزئي غالبا كالانسان  
فانه جزء لزيد والجزئي كل الكلي وذلك لان الجزئي عبارة عن الكلي مع شي اخر فان بدا  
له جزان الانسانيه والشخص فيكون الانسان جزا لزيد وكلاهما لان  
كلية الشئ بالنسبة الى كله وجزئته بالنسبة الى جزئيه سواء كان ذلك  
الجزئي حقيقيا كزيد او اضافيا كالانسان فانه جزء للجيران والحيوان جزله  
لتكوين الانسان من الحيوان والناطق وانما قلنا غالبا لان بعضا للكليات  
ليس جزء لجزئياتها كالحاصه والعروض العام واذا كان الكلي جزءا يتقدم  
كما هو مقدم طبعيا ليناسب الوضع الطبع **اي** الاثر الناتج للخاص  
يتناول المخصوص **قوله** الرضعي لا المخصوص المشهور وهو ما خص به  
العام **اي** الاثر الثابت للخاص حكم الشئ الاثر الثابت به لوله مثلا  
اذا قلت حكم الصلاة سقوط الواجب عن ذمته الكلف بالاداء في الدنيا  
وحصول الثواب في الآخرة فعناه الاثر الذي يترتب على اداء الصلاة وهذا  
**قوله** والذراع الصارفة اي القراين الصارفة عن ارادة الخليفة  
في المتن قطعاً بيمينه ان يكون صفة لمصدر ومحدوف اي تناولا قطعيا  
اعلم ان النطق يستعمل لمعنيين احدهما ان لا يكون منه احوال اصلا كالحكم  
والثاني ان لا يكون احوال ناشئ عن دليل والثاني اعم من الاول مطلقا لا لاختلاف  
الناشئ عن الدليل اخص مطلقا من نفس الاختلاف وتنبه لاختصاص مطلقا اعم  
من تنبيه اعم والمراد بالقطع هنا المعنى الثاني لانه الخاص كما يكون المتوار  
يكون لعين وغير المتوار الاختلاف فيه قائم فلا يطرده كونه قطعيا بالمعنى الاول

ويطرده بالمعنى الثاني فسقط بهذا التفرد ما قيل كيف ثبت القطع مع الاختلاف  
لان نفس الاختلاف لا ينافي القطع بالمعنى اعم قيل هذا عند مشايخ الكراف  
والناضجاي زيد ومن تابعه خلافا لشيخ سرفند قيل لا نزاع في المعنى فان  
بالقطع لا يتناول بالمعنى الاخص لظهور مطلقا انه اذا اختلف المجاز فاقام اتفاقا  
ولذا يجوز ان يكون فيكون مراده القطع بالمعنى اعم ومنهنا لا يجوز زعم بالمعنى  
الاعم اذ الخلاف في مجرد عن القراين الصارفة والمعنى اعم منه فربما يكون  
المراد بنفي القطع بالمعنى الاخص فحصل التوفيق بين اللذين بينهما خلافا  
زيد عالم وجب الحكم بالعلم عليه المراد بالحكم اسناد امر الى اخر فزيد خاص وجب  
الحكم بالعلم عليه وكذا لفظ العلم خاص فوجب الحكم به على زيد على وجه ينقطع احوال  
ارادة الغير اعني ان زيدا يختصص بالعلم ويثبت له دون غيره من نفس اللفظ  
وان كان الغير عاليا لكن لفظ اللفظ لا يراد به الغير **قوله** كيف ثبت القطع مع  
اختلاف ارادة المجاز وذلك لان ما من لفظ الاو فله سطور في احوال ارادة المجاز  
الاما استثنى كالحكم وقد علمت ان المراد بالقطع هنا بالمعنى اعم وهو ان ينافي احوال  
المجاز لان قطعته بالنظر الى اصل الوضع والوضع سابق على الاختلاف الذي يتوقف  
ثبوت الخفية والمجاز عليه ولان المجاز عارض لا يثبت الا بانظام ارادة واعترا  
قرينة حالية او متعالية والاصولية العوارض لعدم **قوله** قلت الاختلاف  
الذي لم يثبت عن دليل كالمعدوم لا ينهم من هذا الجواب ان الخاص لا ينافي الاختلاف  
الذي لم يثبت عن دليل قيل هذا في غير خاص الكتاب والسنة اذ في الخاص منها  
اختلاف ارادة المجاز حال الملو عن القرينة منتف قطعاً والى ان ذلك لا يثبت لا يثبتنا  
اذ لا يلحق منصب الشرح ان يطلق لفظا ينفاه ومنه معني مخصوصه ويريد بذلك  
اللفظ معني خلاف ذلك السباد ومن غير قرينة تد له عليه فاقم **قوله** الامر  
ان من لم يتم تحت حايط غير ما يلزم يعني لو قيل لك افترخت هذه الحايط وهو غير  
ما عليه فقلت له لا اقيم لا احوال مستوطه على تلام على ذلك بخلاف ما اذا كانت  
ما عليه فالتك لا تلام بل بعيد ولانه احوال ناشئ عن دليل وتتم بكسر القاف من الحاق  
لا من القيا ماري لم يكتف **قوله** اي بيان التنبيه لان من شرطه ان يكون النص  
بمحلا او مشكلا والخاص بين بنفسه فلا يكون فيه احوال ولا اشكال **قوله**  
لانه يحمل بيان التغيير كانه جواب سوال فتدبر ان يقال المصنف في احوال  
البيان مطلقا فلم حملته على بيان التنبيه فقط فقال لانه يحمل لبيان التغيير  
يعني عند دلالة القرينة لا احوال المجاز فيه وكذا يحمل بيان التنبيه بل وطرح  
والنقطة مراد اريد بنفي المجاز فان قلنا اذ كان يحمل بيان التغيير والتدليل  
والنقطة فكيف بقي المصنف احوال البيان مطلقا قلنا المراد بنفي احوال



البيان الثاني للقطع وهو بيان التشهير لان قوله لا يحمل البيان معناه في قوة  
الجزئية لانه في قوة قولنا البيان لا يحمل له الخاص فلا بد ان يفي البيان مطلقة  
لاننا وان لم نحمل بيان التفسير كمنه محتمل فيمن من انقسام البيان **قوله** وهو العلم  
معنى قوله لا يحمل البيان مع الحكم الاول وهو قوله يقتضوا ولا مخصوصا بغيره  
لان تناول المحصور منقطعاً مستلزم عدم احتمال البيان وعدم احتمال البيان مستلزم  
تناول المحصور منقطعاً **قوله** والثاني لئني زعم من قال الماحض محتمل للبيان اي  
كالشاذ في نظر للاحتمال المجاز **قوله** لكونه بينا عملة لعدم احتمال البيان و  
لان البيان في عملة لكونه بينا فهو عملة العلة وعلمه العلم علمه ولا زعم  
لانه الماحض في نظر البيان الماحض يلزم اثبات الثابت وهو الظهور او في المنفي  
وهو الحما وكلاهما محال **قوله** وهو اي اثبات الظهور جميعه اي البيان **قوله**  
وهي ازالة الحما اي لا زعم **قوله** واثبات الثابت او في المنفي محال هذا على  
طريق اللبس والفساد المريب فان اثبات الثابت راجع لا اثبات الظهور ولا زعم  
ازالة الحما فلو لم يكن البيان الماحض يلزم اثبات الثابت وهو الظهور او في المنفي  
وهو الحما وكلاهما محال قيل فيه منظر لان الماحض قد يكون فيها محتاج للثبوتين  
المراد منه واجب بان المراد باليهيم الذي لا يتم منه الاداء الايمان وهو  
لا يكون خاصا لان الماحض ما يدل على معنى معلوم **قوله** لا يقال هذا مصاد  
على المطلوب وهو جعل المدعي جزا من الدليل وذلك لان المدعي ان الماحض  
لا يحمل البيان فالبيان جز من المدعي وقد جعله جزا من الدليل بقوله لكونه  
بيناً في نفسه فاحتمال البيان فيها ويلزم من جعل المدعي جزا من الدليل اثبات  
الشيء بنفسه وهو محال اذ الدليل قد يكون غير المدعي فدفع الخارج هذا  
الاعتراض بقوله بان المدعي عدم احتمال البيان اي هذا المجموع هو المدعي  
ودليله لكونه بيناً في نفسه فلا يكون مصادراً على المطلوب لان المدعي ليس  
جزا من الدليل فتأمل **قوله** هذا يقتضي ما ذكره ونقش من ان الماحض لا يحمل  
البيان وكل ما لا يحمل البيان لا يجوز الحاق البيان به فالخاص لا يجوز الحاق  
البيان به دليل الصغرى انه بين في نفسه ودليل الكبرى ان البيان اما  
اثبات الظهور وهو حقيقة او ازالة الحما وهي لازمة وكلاهما باطل لان  
الماحض بين في نفسه فيؤدي الى اثبات الثابت او ازالة المزال وهو محال  
اي الطائفتين في الركوع والسجود اي الفرائض كما تبين  
والسجود في القومة اي من الركوع وهو قوله عليه السلام لا عروبي  
صلى في السجود ونزل التعديل ارجح فصل فانك لم تفصل وهذا حديث متفق عليه  
من حديث ابي هريرة رضي الله عنه كما ذهب اليه ابو يوسف والثاني

وما قلناه وهم الله تعالى وقالوا ابر حنيفة وهو ربهما الله تعالى فانها قالوا بالوجوه  
في الركوع والسجود على رواية الكرخي وكذا القومة والمجلس فيسنان في هذه  
بأنفاق الشايع وقاية الخلاف تطهر في جواز الصلاة بدونه فعندنا اذ الميات  
بالنقد بل بحججه وعندنا لا يجوز **قوله** وهو الميادن اي معناه اللغوي للبيان  
يقال ركعت النخلة اذا سالت وركع البعير اذا طاطا راسه وركع الشيخ اذا  
انحنى من الكبر يكون زائدا على النص بخبر الواحد وهذا لا يجوز عندنا لانه يكون  
معنى لا حنيفة لا طلاق القاطع بالطبي وهو ممنوع ولنا بل ان يقول سكتا انه  
لا يصلح بياناً لما كان اما يلزم الترخي ان لم يصحح بياناً انه يكون ذلك بياناً لما كان  
وهو قوله تعالى فيموا الصلوة وهو ممنوع ويمكن ان يجاب عنه بانه لا يحمل ما  
ان يكون بياناً للصلوة او السجود والركوع لا سبيل الى الاول والا يلزم ان يكون التعديل  
واجباً على حياله واللازم ما طرد الا في الركوع مثلاً مع التعديل ان يتردد واحد  
وان طولاه اجماعاً فتبين الثاني وهو المطلوب وقد علمت انه لا يصلح بياناً لما  
**قوله** وهو اي الركوع الشرعي محتاج الى البيان اي لا احتياج للمعنى الشرعي الى زيادة  
فيه **قوله** ولين سلناه ايمان كل معنى شرعي محتاج الى قيد زائد على اللغوي لكنه اي  
احتياج الشرعي لا قيد لم يثبت عنه دليل وفيه فاعلم **قوله** لان الحاق الطائفتين  
بالركوع والسجود على سبيل الوجوب جائز اي حتى تنقصر الصلاة بدونه وبما يشر  
بتركه ولكن لا ينطلي لان الحكم يثبت بقدر دليله كما هو مترتبة اخبار الاحاد اذا  
صحت مع ان الخبر ينفرد عدم ترفعت الصحة عليه وهو قوله صلى الله عليه وسلم  
وما انتقصت من هذا شيئا فقد انتقصت من صفاتك اخرج هذه الزيادة ابو داود  
والترمذي والنسائي في حديث النبي صلى الله عليه وسلم وجه افادته عدم التوقف تسهياً  
صلاة والباطل له ليست بمصلاة ولا نه وصنف بالنقص والباطل انما ترصد  
بالعدم فعلم ان صلى الله عليه وسلم انما امر بالاعادة ليؤديها على غير كراهة  
لا للفساد وبما يدل عليه ايضا لو لم تكن هذه الزيادة تركه عليه السلام اياه  
بعد اول ركعة حتى اتم ولو كان عدماً من الفسدت باول ركعة وبعد الفساد  
لا يحمل الصغرى الصلاة وجب عليه حمل قوله صلى الله عليه وسلم فانك لن تضل  
على الصلاة الخالي عن الاثم على قول الكرخي وعلى المسنونة على قول الجرجاني والاول  
اول لان الجاز في قوله لم تحصل يكون جديداً اقرب الى الحقيقة وكان المراد طلبة  
دليل الوجوب وجب عليه قوله انما حرجه لعله في شرح الصحاح ان هذا الحديث  
يورد على المنية وليس هو جواب الصلاة بل هو من تنبيه السجدة في غير  
من ترك الاعتدال نظراً الى العادة ومنها الشايع من قال تلزمه ويكونا الفرض  
والثاني ولا شك في وجوب الاعادة اذ هو الحكم في كل صلاة اذ يتبع كراهة



التحريم ويكون جابر الاول لان الغرض من تكرره وجعله الثاني يقتضي عدم شرطه  
بالاول وهو لازم ترك الركعتين لاجل الراجح اللهم الا ان يقال ان ذلك استثناء من اعمالي  
اذ احتسب الكاسل وان اخرج عن الغرض لما علم سبحانه انه سيوفعه ولما قيل  
ان يقول كيف جاز ابو يوسف هذه الزيادة على الكتاب بخبر الواحد وهو ممنوع عنه  
ولهذا قال بعض المحققين ينبغي ان يحمل قول ابو يوسف انها قرايع على القرائين العلمين  
وهي الواجبة فيرفع الخلاف ويمكن ان يجاب بان خبر الطائفة اشهر عنده والراجح  
يخبر بالشهور وان يقال انما اثبت ابو يوسف فرضية التقدير بعلية السلام  
لانته صلى الله عليه وسلم ما صلب الا مطيئا والصلاة كانت محلة وفعله  
عليه السلام وقع ببيان الاجمال فيكون فرضا الا ما اخرج بدليل كالنقطة الاولى  
والفائحة واما الطائفة فلم يوجبوا الدليل المخرج لها عن الفرضية فلهذا  
قوله في المتن وبطل شرط الاول لعدم باب اضافة المصداق الى المفعول والمعنى  
خرج عن الصحة ان يكون الواجب شرطا في صحة الوضوء **س** وهو اني الاول ان يتابع  
في افعال الوضوء هذا بخلاف تفسيره في شرح الجمع فانه قال الاول هو ان يغسل  
الثاني قبل خفاف الاول هو معتدل وهذا هو الصحيح في تفسير الواجب وقيل  
هو ان لا يشغل بين العنقوين بعمل غير الوضوء وهو شرط عند مالك وابن  
ابي ليلى والثاني في القديم **س** لانه عليه السلام واظب عليه وخرج ابراهيم  
والطبراني والبيهقي عن ابي بن كعب رضي الله عنه ان النبي صلى الله عليه وسلم  
فرضا على سبيل المولاة وقال هذا وضوء لا يقبل الله الصلاة الا به **قوله**  
لانه عليه الصلاة والسلام قال لا يقبل الله صلاة امرئ حتى يضع الطهور  
مواضعه الحديث ذكر السماع في الاصطلاح واستدل به الراعي في الشرح  
بخبر النووي ضعفه وقال غير معروف وزاد الدارمي ولا يجمع وقال ابن حجر ان  
له وقال في الحديث الواحد في الروايات **قوله** وفي التسمية  
شرط عند مالك هذا ليس معروف فاسم الله تعالى واما المعروف انها شرط عند  
وتركها لا يضر كذا في العيون **قوله** لقوله عليه السلام لا وضوء لمن لم يذكر  
ابوداود وابن ماجه والترمذي والطحاكري عن ابي هريرة رضي الله عنه يلفظ لا صلاة  
لمن لم يوضو ولم يوضو لمن لم يذكر اسم الله تعالى واخرجه الدارقطني عن ابي هريرة  
رضي الله عنه يلفظ ما تروا من اركان اسم الله فاذ كان الشارح رحمه الله تعالى  
كانه رواه بالمعنى وهذا يجوز للعالم **س** وهو ان يتعبد بتكليمه لا بوضع الا بالكتاب  
استباحة الصلاة الاولى ان يقول وهو ان يتعبد بتكليمه لا بوضع الا بالكتاب  
او دفع الحديث ليشتمل على المعنى والطواف عند الشافعي والسلام عند البعض  
بخلاف ما ذكرناه فانه خاص بالصلاة فقط **س** وهو ان شرطه عند الشافعي رحمه الله

وكذا عند مالك واجوز **س** لقوله عليه الصلاة والسلام **س** فقال بالنيات  
الحديث متفق عليه من حديث عمر رضي الله عنه واما النافذة فانما الاعمال  
بالنيات وبالنية والعمل بالنية والاعمال بالنية واما الاعمال بالنيات  
كما في الكتاب **س** المتواري لم يجمع استناده ونظر بعضهم فيه اذ قد رواه كذا  
ابن حبان والطحاكري وابو حنيفة في مستند **س** معناه اني الغسل والنسج معلوم  
وهو الا سألته في الاول والا صابته في الثاني **س** ونحوه هو غلط في تفسير  
وذلك لان النقص بالطلاق يقتضي جواز الغسل والمسح في اية الوضوء الذي هو  
حاصل والتقييد لهذه الاشياء بمقتضى الحلاقة الجواز وهو حكم شرعي فكانت  
حكم الكتاب بخبر الواحد وهو لا يجوز فان حمل حديث الاعمال بالنيات مشهور  
والزيادة بالمشهور جازية عند كثر حملها عليهم **س** فقلت ان شهرته ممنوعة بل هو  
عزيم ولين سلطانا مشهورا لكنه متروك الظاهر كما سيجي فاعط عن رتبة  
فلم يعمل به وانما شرطه باشتراط النية في التيمم مع النية بالحلاقة يقتضي الجواز  
على ان يوجهه حصل واجيب بان النية فيه انما تحتب بالنية النية لا بغير  
لان التيمم مني عنها اذ هو قصد لغة والنية هي القصد لغة ولعل شكك بالان  
انما يستقيم لو كانت النية عيان عن مطلق القصد وليس كذلك بل هي  
عبارة عن قصد الصعيد لا مستباحة الصلاة وهذا هو مقتضى القصد  
لا دلالة له على الحاضر فكيف يستفاد ذلك منه ويمكن ان يقال انتم لا تعلم هذا  
عام بل هو خاص بدلالة القائل الدالة على النسبية ابي قتيبة والمصلاة والقصد  
للمصلاة غير النية **قوله** فان قلت ان تنوير السؤال ان يقال لم لا اوجب النية  
والتزيب والاول والنسبة في الوضوء قلتم يوجب التقدير والنافذة  
في الصلاة مع ان كلاهما ثبت بخبر الواحد وتقرير الجواب ان الوضوء احط رتبة  
من الصلاة لكونه شرطنا يعللنا فلو قلنا بالوجوب في مكل الوضوء قلنا في مكل  
الصلاة بلزوم النسبة بين فرع الفرع وفرع الاحصل وفيه بحث اذ لا مانع من الحكم  
بان واجبه احط رتبة من واجبه كغرضه بالنسبة الى فرضه اذ قوة المتبوع  
ليست كقوة التابع **قوله** ولما قيل ان يقول لا هذا او اورد على النظر واذ استنق  
النظر ثبت الجواب سالما وقد علمت انه لا يتم مكان الاول الشارح ان يجيب ضعف  
الجواب ثم يقول فالوجه ان يقال لا **س** وممكن ان يكون هذا او جدي في بعض النسخ  
وهو غلط في تفسيره او محله فيكون في ذكر حكمه نظره وقد مر في بعض النسخ  
الافتاوت بين الكلبي من غير هذا الوجه فتبين **س** والامر للوجوب يعني قوله  
لو كان فظي الشبهة ثبت به الغرض لا يتطاع الاختال فاذا كان طنية ثبت به  
جوابه **س** فيجب في العبادات المراد بالوجوب الغرض مني الغرضية

س











من الاول يجوز الانتها ليلي الحيقه جازا لاطلاقه على البعض من الثالث يجوز الانتها من البعض  
وان ائتمنع هذا ائتمنع ذلك ومن ادعى جواز الاول دون الثاني لم يكن يدعي من البيان  
**قوله** فتكون الاقتران الثلاثة كاسلنة والحل على ما يوافق الكتاب اولي من الحل على ما  
سئلته **قوله** قلنا لا نفكر للحواب ان هذه الزيادة تفتت ضرورية وجوب التكيد  
قلا بعبارة به وذلك لان الحيقه الواحدة لا تجزى والعدة كمثل هذه الزيادة  
كأن في هذه الامور فانها على النصف من عدة الجن وقد جعلت قوس ضرورية والى قول  
في كل النقصان ما فيها ضرورة وهي ان لا يلزم تطويل العدة على ان هذا المحذور الذي  
تلتزم منه يتفهم بان يزوج الطهر ولا ينجس الطهر الذي يلفته فيه من العدة  
اجيب بان يحمل النقصان وان كان فيه ضرورة لكنه لم يبعد مثله في العدة  
بمخلاف الزيادة على ما يروى وتطول العدة بخروج بعد التكيد ليل وجوبها  
على من ائتمنع طهرها وان قلنا على السلام طلاق الامنة فتتبان وعندنا حيث تبتان  
يتبان ذلك لان اثر الرق في التنصيف لا في التغيير **قوله** فان قلت قد جاء النقصان  
عن الثاني بعد اطلاق هذا واراد من جهة الثاني وجهه الذي يابى الما قاله والزاما لنا  
بان يصرح بالنقصان الثالث ببيان ذلك ان اول ما يظن عليه الجمع ثلاثة مع اطلاق  
لغتنا لفظ الجمع ما وادى به شغلان ويضرب الثالث فكانه قال الجمع الثلاثة اشهر والمراد  
وبعض الثالث بكونها هنا يجوز ان يراد منها الثلاثة فزان وبعض الثالث فيجمع النقصان  
بغيره ويضرب الثالث ولا يلزم اطلاق القول بوجوب النقصان **قوله** الاشهر عام وكلامنا  
في الحارصين بالعام يجوز ان يرد به وفيه نظر لان اخبر الموصوف بالعام اذا  
كان في ذلك لا يرد فلا يجوز التخصيص بحد كما سيجي في الاول والى قولنا هذا السؤال  
انما يرد ما يرد في قوله ثلاثة اشهر **قوله** ونعم من يوجب على سلة محلف فيها اعلم  
ان المحلف فيه يوجب له منهم اخلافوا في سلة العدم فقال محمد بن سعيد  
واين عليه ما بين عمره وبين الله منهم وطى الزوج الثاني لعدم حكم ما مضى من الطلقات  
في عدة كان خطبه ففتنوا ولا تبارك الله في امر حنيفه وابو يوسف وقال عمر بن علي  
ابن كعب وهو ان ابن الحنفية وابو هريرة رضي الله عنهما لا يهدم ما دون الثالث  
وبه قال محمد والمشافيع اجمروا هذا الخلاف بيني بل ان الزوج الثاني اصابته  
في الطلقات من الثالث فتبينه حال جديد الام هو غاية الحرمة الثانية بها فقط  
بعده الاولين بعد ثبوت الحل وعند الآخرين هو غاية **قوله** فنذهب الى الاول  
قال اذا كان الزوج الثاني محلا في الطلقات الثلاث فما ولى ان يكمل الاولى بالطلاق  
والثلاثين اي بطريق الدلالة لانه لما كان محلا في الحرمة الثانية في الحنفية  
لنقصان الحال الثاني للزوج من غير محال بعد الطلاق لانه كما نقل له بعد فتين واذا  
طلقت طلقة او طلقتين ثم غاب لا تحمل له الا بعد طلقة واحدة في الاول فقط فاذا

حمل الحل ملك الزوج الاول بالطلقات الثلاث **قوله** فبذلك الزيادة في الطلقات  
لما صلت به لا سببية **قوله** فلا يكون للزوج اي الثاني حكم في الحل اي في اثبات  
الحل اي في الطلقات الثلاث **قوله** اصح محذور من قوله سبحانه ونفالي فان طلقنا  
المراد منه الطلقة الثالثة بالجماع والمراد بالطلاق الزوج اي حتى يزوج زوجا غيره  
اي رجلا اجنبيا وما سؤر بها باعنها وما يورث البه كسبية الغنم **قوله**  
فانه سبحانه ونفالي حمل للزوج ثمانية الحرمه الثابتة بالطلقة اي حسب الطلقة  
الثالثة **قوله** وهو غير اي الغاية غير موشة في الحل لانه الغاية لا تفي بحالها فثبت  
ما بعد ما يلزم من ثبوت فقط فاذا انتهى الغاية فثبت الحكم فيما بعد السبب السابق  
كناية لبيان الوقتة ثبوت الحرمه السادسة بالغاية ثم تثبت الاباحة بالسبب  
السابق وكذا في الصور من ثبوت الحرمه الاكل والشرب بالليل ثم تثبت الحل بالا باحدة الصلوة  
فكذلك صلتا كونه صلتا للزوج الثاني من ثبوت الحرمه ثم تثبت الحل بالسبب السابق  
وهو كونه اثبت من نبات ادم خالي عن سائر الحرمه لا يقال الحل الاول فحمل  
يفسد فلا بد من ثبوت حل اخر فحمل به الحرمه الاصل فله عود الحل الاول لا يفسد  
عند لا تنكر ذلك ولكن انما تثبت بالسبب السابق الذي يثبت به الاول وهو كونه  
من نبات ادم لا بالزوج الثاني الذي هو غاية لانه صلتا للملك الذي يورث منه  
اول ما صلتا منه الى سبب لم يظهر ان اصلا **قوله** فالقول بانه لاي الزوج الثاني  
منه في الحل كما قال ابو حنيفة وابو يوسف ليس محلا بالكتاب **قوله** لا يقال نفس الزوج  
لا يلزم ان يكون غاية يعني في الحرمة الخلقة **قوله** اذا لم يزوج الثانية قبل حرة  
التي لان غاية الشيء حرة فلهذه ويضرب الشيء فيفسد حكمه او لم يفسد  
لا يكون بعضا له فيلحق قبل وجوبه وللهذا الزنا اذا جازا راس الحلال فواحدة الاكفالات  
حين استنجزاي فاستثنان فلهذا راس الشواك يفتن في البر حرة لعله حدث  
لان الاستثنان غاية الحرمه الثانية باليمين فلا تعتبر قبلها واذا لم تعتبر كانت حرة  
كذلك فكان وجود الزوج الثاني في هذه الحالة كعدمه **قوله** فانما يابى المحلفين  
حاصله انه يقول ما ذكرتم من عدم العلم والكتاب انما يابى ان لا يفتن احد التليل  
وكونه شفتا حال جديد بقوله نفالي حتى تنكح وليس كذلك بل انما يفتن في الاخير مشهور  
بجواز الزيادة لا بالنقص فلا يرد ما ذكرتم وهذا على قول الجمهور والمراد بالكتاب  
الفتن ميت اصابته بالمراد التنكح في مشقة الفتنة الرجل فميتا فتن في ما قاله الزوج  
ويضاف اليه حقيقته لانه محل للوطي فكانت موطن اوطية وانما سئلته في التنكح  
بالوطي حال حقيقته وحالا لكادام على الايمان دون الإعادة لانه الفتنة استغنى بالطلاق  
اسم الزنا وقيل المراد بالكتاب في الايه الزوج على سناد الكتاب معني الوطى الى المنة وان كان  
محاذاه فتنة واستساج باختيار التنكح كما سناه الزنا اليه بخلاف الكتاب اذ اصل







اول من اورد له ان يقول لا هذا واراد على ما قاله صاحب الكشف  
فقد تقرر ان بيان هذا من جهة المسئلة لهذا من جهة فان موضوعها ان من اثبت  
الحل بعد ثبوت العسيلة فقد زاد على خاص الكتاب بخبر الواحد ليكون الحواب الصحيح  
ان الحديث مشهور من ان يثبت على الكتاب لا احاد لا خراج هذا الخاص بما روي عليه  
بالطبري وادخاله فيها عمل فيه خاص كتاب الله تعالى وسنة النبي صلى الله عليه وسلم  
كيف وقد قيل الزوج الثاني من هذا الوجه ان العسيلة يقتضي عدم تقدم الطلقة والطلاق  
كما قاله به جمهور من فقهاء الشافعي وجعله مثبنا للحل لا يقتضي ذلك كما قاله به جمهور  
المالكية والشافعية والحنابلة في اللوازم يقتضي تنافي الملزومات واجيب بان المسئلة  
من بابية الملزومات المتناقضة والمزايا من باب الممانعة غير ان ما اجاب به صاحب  
الكشف من ان الممانعة اظهر مما اجاب به غيره لثبوتها لان منع احادية الحديث  
بمجرد وهو على التثنية في كافي بخلاف منع الزيادة باطلا واحمال خاصا بالمرث  
فيما لم يعمل فيه خاصة على ما ذكر من الدليل لانه انقطع لعرف النقض على ان  
الطلاق لا يرد في المزايا هو مفهوم حتى وهو القامه وهو مفهوم العود وهو الرجوع  
في كل ما كانت عليه من الحل لا يكون للزوج الثاني مثبنا للحل ومنهيا للعودة لثبوتها  
تنافيا في لوائها على ما لا يوافقنا التقرير على ذلك لما ذكرنا التنافي المذكور  
لمجرد تنافي المزايا المتنافية بالحل الواحد لعدم الاعتداد بحصول الحال فاما  
حاصله ان الحل الذي يثبت في الزوج الثاني غير الحل الذي كان قبله وذلك  
لان الحل الذي كان قبله كان ناقضا لثبوت الطلقة والطلاق والحل الذي  
يثبت في الزوج الثاني حل كامل لا يزيل به الطلقة والطلاق فان ثبتنا ان الحل  
ثبات والحل ان لم يثبت الحل يثبت ثبوت وصفا كماله بان المروءة مملوكة  
بعد الطلقة والطلاق وما صلح سببا لاصل الشيء صلح سببا لوصفه قال صاحب  
المحققين وفيه بحث اذ غاية ما بينهم من كلام الشارع لا يبريد على انه مثبت  
لمجرد الحل وكون الحل على الوجه المذكور ليس من مفهومه وثبوت كذا في صورة  
المرثعة المملوكة فليس على بل باتفاق المالك وهو انه محل ابتداء فيه الحل في  
الزوج ماله من الطلقات قبله وحيث ابتداء ثبوت كذا ثلاثا شرعا فظهر ان  
ما قاله جمهورنا في الامية الثلاثة قلنا لا تسلم الزوجه اي لزوم اثبات المالك  
حاصله وحيث ابتداء ثبوت الحل كان ثلاثا شرعا فظهر ان القول ما قاله جمهورنا  
الامية الثلاثة العسيلة ان كان بيان العسيلة تصغير عسلة وعمل  
من العمل كني عن حالة الجماع لا وحيث ما يشتهر رضي الله عنه ان النبي  
عليه وسلم قال للعسيلة الجماع من اشارة الى ان غيرية المشتبه كان  
قلبت بل المشرط لا يلاحق بثبوت كونه عن غرة فثبت فلو اوج الشيخ الكبير

لا يفتقر على الجماع لا يفتقر بل بمساعة اليد لا يجب الا اذا انتعش عمار والصغير  
الذي لا يجامع مثله اول لانه لا يجد لغة اصلا بخلاف من في الله فتوروا وادرك  
فيها حتى التقي الخنا نان فانها تخل به فتخرج المجهوب الذي لم يفتقر له شيء بل يفتقر  
لا تخل بيسخفه وفي البسوط ان كان المجهوب لا يفتقر لا تخل ولا يثبت نسب الولد منه  
وفي الخبر لو كان مجهوبا لا تخل فان حبلت وولدت حلت للاول عند أبي حنيفة  
ابي يوسف خلافا للمروءة ويشترط كونه في الحل حتى لو جامعها وهي منقصة لا تخل بالام  
**قول** وهو اي الانزال غير مشروط خلافا للحسن البصري فانها لا تخل منه حتى ينزل  
حلالا للعسيلة عليه ومنع بانها تفسد قومه ومع المبادج وانما هو كمال **قول**  
اعلم ان النطق مع الضان لا يخفى ان الاصل منه من هذا ان عشرة لا تخفى مع عسيلة  
النطق مع الضان والجلب مع النبي والنصا صرح الكفان والحدم مع القفر والنصا صرح  
والتيهم مع الوضو والميضع مع الحمل والعشر مع المراج والصدقة مع الزكوة والتعديب  
مع الصوم لحكم السرقة عندنا قطع بيني الضان عن السارق حتى لو هلك السرقة عند  
قتل النطق او بعده او استملكه لا يضمن وهذا ظاهر الفقه وهو في المشهور ان  
انه يضمن اذا استملكه **قول** لانها مختلفة مكانا وسببا ومالا واستحقاقا  
فان سخر النطق هو الله تعالى ويستحق اخذ العبد واذا اختلفا من كل وجه  
لا يقتضي ثبوت احدهما ثبوت الاخر ولا استحقاقا فاما ما سألنا عن السرقة  
وقد دل الدليل على ثبوت الضان وهو عموم قوله تعالى فاعندوا عليه مثله ما اعتدى  
عليكم وقرله عليه السلام على اليد ما اخذت حتى تقوم عليه القول به **قول** لقوله  
عليه السلام لا تفر من علي السارق بعد ما قطعتم يمينه قال شيخ الاسلام ابن حجر  
لم نجد لهذا اللفظ والذي في النسخة من طريق مسور ابن ابراهيم عن عبد الرحمن  
ابن عوف رضي الله عنه لا يفر من صاحب سرقة اذا اقيم عليه الحد وقال صاحب  
مستطع لا يثبت ورواه الدارقطني وقال المسور لم يردك عبد الرحمن وكذا التبر  
والطبراني في الأوسط وكذا انقل النجاشي حاشية السائل وقال منكره في قوله  
البيهقي في المعرفة ويجامع سببان ايمتنا قد علموا هذا الحديث واستدلوا به  
قد دل ذلك على صحة لان القامه عندنا ان المجهنم اذا عمل به ليل من السنة طعن  
الحكم لا يثبت الى قوله لان المجهنم بذل وسعه فيه وكذا المستطع في قول المرحوم  
من انه ضعيف او غير صحيح لان ذلك اصطلاح حادث نشأ من طريق الطبراني  
**قول** وهو قوله تعالى فاعلموا انه هو لفظ خاص وضع لخصي معلوم وهو الابا  
ولا دلالة على بني الضان وانقطاع العسلة اصلا ولا من غيرهم لانه لا يخلو  
اسما وهو ظاهر قوله بل زائد اعلى خبر الواحد لا يخفى ان هذا الاستدلال  
الزاهي لانه يقول بحوان الزيادة على الكتاب بخبر الواحد **قول** فتد انتم بما اعينتم







اذا اختار المار في النطق وان قال انا احنه لم ينقطع عندنا **قوله** وفي البسوط الى  
حاصله ان سقوط الاثر انما هو في النقص اما فيما بينه وبين الله تعالى فينبغي ان  
يخرج من الخلاف فيضمن ديانة لا نقضا تحوزا عن شبهة الخلاف **قوله** فان قلت  
قد يوجد العصاة الى هذا فتشأ من قوله من شرط النطق ان يكونا المرفوع معصوما قبل  
الرفق خفا للبعد فقال السائل قد يوجد النطق ولم يوجد شرطه اذ ليس مال الوقت  
فيل الغنمة ملكا لا حرقا فلن يبيني ان لا ينقطع لعدم المالك مع انه ينقطع بحصول  
الجواب بالمنع والتسليم يعني لا نسلم ان مال الوقت ليس ملكا لا حرقا هو ملكا لولا  
مكافئته وجد الشرط ولين سلطانا انه ليس على ملك الواقع لكن موادنا بالملك التعلق  
حق الغير سواء كان ذلك الغير ملكا خقيقه او لا كسحق الوقت فالمراد بالملك  
المعنى للمالك خقيقه او حكما لان الملك ليس شرطية العصاة لعينه حتى تشتط حقيقته  
بل لانه متعلق بحق الغير **قوله** ولذلك مع اتياع الطلاق لا اعلم ان المصنف  
كما اورد من قبيل المصنوع فروعا غيرا انا خالفنا في الاصل المذكور ومن قد عملوا به  
واجاب عنها اورد فيها فروعا خالفنا في الاصل المذكور وقد عملنا به فيها ولا جواب لصور  
منها فقال ولذلك مرجع الإشارة الى متناول الحاضر المخصوص من نطقا وعدم خالفه البيات  
**قوله** اتياع الطلاق بعد المانع اعلم ان المتعلقه طلقا الطلاق عندنا خادفا للتأضي  
حتى لو ان رجلا قال لزوجته طلقك عن عصمتي وقد بقي شيء من عدا الطلاق ثم قال لها  
وهي في العدة انت طالق مثله مع ذلك منه ووقع هذا الطلاق على المرأة ونقصه العدة  
ان لو كان وزال به الملك ان لم يكن ولم يصح هذا التأضي بل يكون لغوا **قوله** لان الطلاق اذا  
ملك النكاح هذا ممنوع فان الطلاق الرجعي لا يزول به الملك والاولى ان يفسد الطلاق  
هو رفع العتد الثابت شرعا بالنكاح **قوله** فمسك المصنف الى الاول والاحسن ذكره يعني  
الاية ووجه الاستدلال بها عند قول المصنف فلا يتقبل فان طلقها فلا يزول به  
فلا تخلص من بعد كما هو طريقته المخرج فان قابضة المخرج ذكره في العتد عنده **قوله**  
ومعنى الآية يعني قوله تعالى فان ختمت ان لا ينقيا حدود الله فلا جناح عليهما فيما اقصد  
**قوله** وصل الطلاق بالافتد بالمال وذلك لان النطق خاص وضع لمعنى مخصوص  
وهو الوصول والتعقيب فينتفي ويصل الطلاق بالافتد اقبض الطلاق بعد النطق  
ان الله تعالى ذكر الطلاق الذي يكون مرتين بقوله الطلاق مرتان اي تغتفر ثم ذكر  
اخذت المرأة بقوله فان ختمت ان لا ينقيا حدود الله فلا جناح عليهما فيما اقصدت به وفي  
تخصيص فعل المرأة هنا تفريغ الزوج فيما سبق من قوله الطلاق مرتان لانه لا جناح  
بينهما في قوله فان ختمت ان لا ينقيا ثم خص جانب المرأة مع ان لا يتصور الاخذ الا بفعل  
الزوج كان بياننا بالضرورة ان فعل الزوج في هذه الحالة هو الطلع هو الذي  
تقرر فيما سبق في اول الآية وهو الطلاق وكان هذا بيانا لتوخي الطلاق اعني الطلاق

بلا مال والطلاق به وهو الافتد اما على ما ذهب اليه في المصنف من خلافه  
ينصرف الى الطلقتين المذكورتين والعصية لا يحل لكم ان تأخذوا به الا طلقتين شيئا ان لم يحافا  
ان نقضا حدود الله فان خافا ذلك فلا تأثم في الاخذ والافتد خلافا لانا اتصاله بقوله  
تعالى الطلاق مرتان فينبغي ان يقتضيه معنى اتصاله بالافتد وانه يتم المطلوب فتأمل فليس  
كانت تخرج بان فعل الزوج في المانع واخذت المرأة طلاقا لا تسخ كما يروي ذلك عن الشافعي وان كان  
الصحيح من مذهبه خلافا ليل يلزم ترك العمل بهذا البيان الذي هو في حكم المتطرف  
ثم قال فان طلق اي بعد المرتين سواء كانا على مال او بدونه فدل على مشروعية الطلاق بعد  
المانع عملا بموجب **قوله** فمن ابطال الملاق بعد واصل قوله تعالى فان طلقها باربع  
الاية وهو قوله تعالى الطلاق مرتان لا يكون عملا بالقابل فيه فساد التركيب لما فيه  
عز العطف على الاقرب على العطف على الابعد مع توسط كلام اجنبي بينهما على تقدير ان يكون  
قوله تعالى ولا يحل لكم الا كلاما معترضا مستقلا واراد في بيان المانع غير منصرف الى الطلقتين  
المذكورتين **قوله** واعترض عليه اي على الاستدلال باقتناء رواية ورواية قوله في المانع  
هذا اعترض الرواية وان موجبا لعل هذا اعترضه الراية **قوله** وكل ذلك لا شأن  
من عند قوله والمال ما تصول هذا اجواب اعترضه الراية ولا في معنى الآية حيث يكون فان  
طلق بعد المانع فلا تخلص حتى تنكح زوجا غيره ولا يكون فيه كماله على ان الزوج الاول يحتاج  
الى التحليل بعد الطلقة الثالثة سلقنا سواء كانت بعد المانع او لا والامانة اجوبت على استنفا  
ة من هذه الآية **قوله** واجيب عنه بان اتصاله اي قوله تعالى فان طلقها فلا جناح  
تبا **قوله** في الطلقتين المذكورتين ثم رتب على الافتد الثالثة وتوجيه ان قوله  
كلايه **قوله** فان طلقها بعد الطلقتين الحاليتين عن المانع والافتد  
جوان يطرق المانع فكانه قال فان طلقها بعد الطلقتين الحاليتين عن المانع والافتد  
او اللتين كانتا واحدا ما خلع واخذت اوبه يتم المقصود وهو صحة اتياع الطلاق  
بعد المانع وينبغي ما قبل مرانه لو كان التالفتين للزمن من مشروعية الطلقة الثالثة  
ووجه الاستدلال به على ما من غير سبق الافتد او الطلاق على مال الزيادة على الكتاب وترك  
العمل بالطلاق قوله تعالى فان طلقها لانه التعقيب على ما ختمناه من التعميم في الطلقتين  
ينبغي الزيادة والمال على ما لا نقولنا **قوله** في الطلقتين الحاليتين عن المانع والافتد  
قلنا واخذت الكاتبت مشروعية بعد ما خالفتين عن المانع والافتد اثباته بالاجماع والخبر  
الشهر والحق في اثبات كل دليله **قوله** فلا يلزم ان يكون الطلاق اربعان الافتد  
بيان **قوله** لا طلقة ثالثة وذكر في الكشف لانه الله تعالى ذكر الطلقة الثالثة  
يعوض وبغير عوض فلا يلزم تريع الطلاق فتأمل **قوله** وموجب النكاح التعقيب والوصول  
هذا جواب عن اعترضه الآية **قوله** وهذا الرينيل به احد الاولين يقول لا يفسد  
في مقام مقام التعليل **قوله** لان غاية ما بينهم من ذلك اي من كون النكاح



والرصيد في الزوج ولا يرتفع من الشارح للزواج عن قول المعتز والجلاب ان المانع ليس شرطا  
 على الطلقتين بل مند وجا فيها والذكر وعقبة ان لا ينفق في المانع حتى يلزم ترتيبه على الطلقتين  
 فقط بل انه على تقدير المانع لا يحتاج في الاقتداء قبل لا يجمع التمسك بالابية في ان المانع ملاق  
 وانه يضمنه صريح الطلاق لان المذكور هو الطلاق على مال لا المانع واجيب بان الابية  
 قولت في المانع لا الطلاق على مال وقد يجاب بان الطلاق على مال اعم من المانع لانه قد يكون  
 بصيغة الطلاق وقد يكون بصيغة المانع فيدل على المطلوب بعمومه ولا نسلم بان المذكور  
 هو الطلاق على مال لا المانع بل عم وقيل نظرا لانه يقع نزاع الخصم الذي ان الاقتداء بصيغة  
 المانع طلاق على مال ام لا حتى لو سلم ذلك لم يجمع نزاعه في انه طلاق وانه يلحق بصرح الطلاق  
 قوله فان قلت على ما ذكرتم اي من ان الاقتداء استصرف الى الطلقتين وان المراد بهما الطلاق  
 فبطل المانع لا يكون المراد بقوله الطلاق من زمان الرجعي لان المانع طلاق بائن واللازم بالحل  
 لانفاق الغريم على ان المراد منه الرجعي فيقتصر الجواب بوجوه مما حقتناه من التفسير  
 في الطلقتين فتفيه لذلك **قوله** ولنا بل ان يقول لا هو كالا فظا هو جدي وليس  
 بحثا من عند الشارح كما ينبغي ايل المحققون ذكره وعبدلهم فيه واعلم ان هذه البحث  
 مبني على كذا **قوله** فلا ولي ان يتسك لا ويدبره دليل الشافعي لانه قياس في مخالفة  
 النص على ان قوله ان الطلاق لا زالت ملك النكاح ممنوع لان الطلاق الرجعي واقع ولا يزول  
 الملك بالجماع **قوله** ورجب عطف على قوله مع اي ولا جلا لان الخاص يتناول المخصوص  
 قطعا ولا يحتل البيان لكونه بعبارة نفسه مع ادوار وجب مع التمثل **قوله** في الفوضوعة  
 المتفوض اليه التسليم وترك النازعة استعمال في النكاح بلا مهر او على المهر كذا  
 التي نكحت نفسها بلا مهر لا تنص على محال الخلاف لان نكاحا غير متفوض اليه  
 الولي بل المراد من الفوضوعة هي التي اذنت لوليها ان يزوجه من غير تفويض من المهر او  
 فزوجها ان كانت من اهل الاذن او الصغير التي سلم الاب نكاحا غير متفوض اليه  
 الاصول وفي الحقايق لا يتصور ذلك في صبيته او مجنونه اذ ليس لاحكامها استلزامه  
 وحاصله انه يجوز في الفوضوعة المهر كسر الواد ونكح على انه لم يمس فاعل ولا يتصور  
 لما ذكره الشارح اما الامنة المزدوجة والصغير بلا مهر فلا تنس في موضعها بالفتح  
 والابتعا هو الطلب الى حاصله ان الابتعا للخاص وضع لمعني معلوم وهو الطلب  
 والباحرف خاص وضع لمعني مخصوص وهو الاصناف وقد تعلق المال بالابتعا وهو  
 الطلب بالعقد الصحيح فلا ينفك المال عن الطلب بالعقد الصحيح ومنه قوله في المانع  
 العقد الصحيح فالقول بتزاجي وجوب المال لزمان استيفاء المطلوب **قوله** كذا  
 الشافعي رحمه الله لا يكون عملا بالخاص من كتاب الله تعالى هذا ما فهم من كلام فخر الاسلام  
 وقيل نظرا لاولي ان يقال الابتعا انما يكون بالعقد الصحيح لقوله تعالى غير متفوض  
 ولا يشي من العقد الصحيح غير المتعلق بالمال لقوله تعالى باموالكم فلا تشي من الابنة

في المهر

بالمال ونكاح الفوضوعة ابتعا فلا يبيع بالاصفاق مال واعتبره بان التمسك للمهر  
 في الفوضوعة لا يستقيم لان فيه كلفة على كونه مشروعا بالمال لا لغيره في كونه  
 مشروعا بالمال بل ذلك مسكوت عنه وقد قام الدليل على مشروعيته بلا مال  
 وهو قوله تعالى فانكحوا ما طاب لكم من النساء انكحوا الا بامريكم والمطالع يجري على الملاقاة  
 والتمتع على تنبيه واجيب بان المانع يحمل على الفدية للملك الواحد والحادثة الواحدة  
 بالانفاق كما في كفاية البين بالصواب **قوله** فيجب حمله على التمسك بالمال  
 وفيه نظرا لانه لا نسلم اتحاد الحكم بل صور غير النزاع فالصواب ما مضينا من  
 النيا من فحانه يستلزم كونه مشروعا بغير مال واما قول ابن عباس رضي الله  
 فعارضا ما رواه الحب من حديث علقمة ان ابن مسعود رضي الله عنه سئل عن  
 رجل تزوج امرأة ولم يفرض لها ولو لم يمس حتى ماتت فماتت فماتت فماتت فماتت فماتت  
 فان صوابا فمن الله تعالى وان كان خطا فبني ومن الشيطان اري لها مهر امسوة  
 من نساها لا وكس ولا شطط وعليها العدة ولها الميراث فقام معقل ابن سنان  
 الاشجعي فقال اشهد ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قضى في بروع بنت  
 وفي رواية ابي داود فقام تاسر من الشجع فيهم الحداع وابن سنان الاشجعي فقال  
 فقالوا اشهد ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قضاهما فبينا في بروع بنت  
 حين ماتت فوجه هلال ابن امية الاشجعي كما قضيت ففرج ابن مسعود فرحا  
 شديدا حين وافق قضاهما فقام رسول الله صلى الله عليه وسلم قال السهقي  
 جميع روايات هذا الحديث صحاح وما روي عن علي رضي الله عنه وما روي عن علي  
 رضي الله عنه انه قال لا ينقل معقل ابن سنان فانه اعمر ابي بوال علي عقبيه  
 لم يجمع عن علي رضي الله عنه **قوله** ارادة ان تنفزا انما قد ارادة ووزان يقول  
 ابتعا وكرا ما لكم لان الارادة لازمة للطلب لا تنفك عنه وان القول للفرقة  
 ان يكون قلبيا قلنا الاول بقلبي **قوله** ويجوز ان يكون بدلا ان تقول شرط البديل  
 ان يحل محل البديل منه وهذا ليس كذلك والى الواجب انه لا يشترط ذلك على الصحيح  
 كافي قوله تعالى وجعلوا الله شركا الجن فاق فلعنهم عزراي اله اذ قلتم هو ربك  
 اشتغال والعايد يجد وقت تنقذ ان يتفقوا **قوله** ولا يجب المهر ينفسر العقد  
 القاسد اجماعا بل يترجي الى الوطى لان العقد لما قد قد السمي يجب مهر التمثيل لانه  
 الوجوب المصلي وهو انما يجب اذا وطئها والرجب بالملق الصبي لان التمكن فيه  
 منتف شرعا اذ لكل واحد من المتعاقدين فسخه فيل الدخول بغير حفر صاحبه  
 واما بعد الدخول فليس لكل منها فسخه الا فسخه صاحبه وفي الخلاصة المراد من المهر  
 في العقد القاسد المقترن هو منته او ما يجب عين لزمانا لو كان حلالا وهذا محلا  
 العقد الصحيح فانه يجب المسمى بالعقد ويكمل بالملق خلافا للناسد فانه لم يتك

اسانيدها



على المحل للعدو الشرعي **قوله** وقد حكمت بوضوح ذلك كما لو تزوجها على ان لا مهر لها  
وهذا بخلاف البيع فانه يبطل بغير الثمن وقبله بغيره كالسكنى والقرض  
ان الشرع في البيع ركن بخلاف المهر فانه لا طلق وشرط المحل لا لصحة العقد  
**قوله** وقد حكمت بما معك من القرآن ورواه البخاري من حديث سهل بن سعد  
الساعدي وليس فيه دلالة على ان القرآن جعله مهرا وهذا المثل شرط ان لا  
وانما قال بما معك اي بسبب ما معك من القرآن **قوله** فليكن البيان بقوله  
صل الله عليه وسلم لا مهر اقل من عشرة دراهم ورواه الدارقطني من حديث جابر  
بن عبد الله عنه وفيه مسراين ميسر وحجاج ابن ارطاة وصحاح ضعيفان عند المحققين  
لكن البيهقي رواه من طريق وضعفه في السنن الكبرى والصغيف اذا تعددت  
طرقه صار حسنا لقين يخبر به ذكر النووي في شرح المهدب وما صح ان يخبر به  
ان يبين به المحل وبعضه ما رواه البيهقي وابن عبد البر عن علي رضي الله عنه  
انه قال اقل ما تستحل به المرأة عشرة دراهم وقوله علي رضي الله عنه مما لا يحد  
اليه العقل لكونه من الفنا ويرقى على السماع فيصح الاستدلال به بالاتفاق اي على  
محل الاية اي عقلا ونقلا ولقابل ان يقول لا تسلم الاجمال في الاية بل بما يقتضي  
وجود المال مطلقا لصيرتها من زيادة عليه غير الواحد وانتم تمنعونه **قوله**  
فلان الكتابية المراد بها الصير في فرضنا وهو نالان الكتابية عند الاصوليين ما استند  
المراد به ولا يفهم منه الا بقرينة لفظية او معنوية كالفاظ الضاير نحو انا وانت  
وهو فانها لا تميز بين اسم واسم الا بقرينة تنظم اليها من تكلم او خطاب او غيبة  
وسيا في تفسير الكتابية في اصطلاح اهل البيان والعرف بغيرها وبين المجاز على كل  
من الاصطلاحين في محله **قوله** قد دل ذلك على ان منوالا التقدير هو الشارع لا سناد  
العقل بل الفاعل حقيقته في صدق العقل عنه فيكون لفظ فرضنا من حيث اشتماله  
على السناد خاصية ان مقتد المهر هو الشارع على ما هو موضوع السناد **قوله**  
واعترض عليه لا وحاصله اننا نسلم ان الفرض لفظ خاص بل مشترك بين الاحباب  
والقطع والبيان والتقدير سلسلنا ذلك لكن لا نسلم انه خاص في التقدير بل حقيقة  
في القطع كما قال صاحب الكشاف في اول سورة النور اصل الفرض القطع والامال  
غير من اية اللغة ثم نقل الى الاحباب والتقدير لا الفرض منقطع به وكذا الفرض  
منقطع عن الغير وكان مجازا فيها على ان محله على الاحباب معنا اولي بقرينة دلالة  
على فانه صلة الاحباب لا صلة التقدير وبقرينة عطف الملوكان على النكاح  
فان الاحباب يستقيم في حق الاسماء لهذا فراهية التقدير الفرض معنا معنى  
الاحباب قال صاحب الكشاف معنى الاية قد علم الله ما يجب فرضه على  
الزمنين في الازواج والامال وتفسير الجواب ان العلاء اجمعوا على ان محل اللفظ

المستعمل في عدة معان على الحقيقة والجارا في من محله على الاشتغال والابتداء  
من علامات الحقيقة ولفظ الفرض مع ورود اشتغاله فياذا لزم للتعاني  
قد غلب في معنى التقدير دون غيره والغلبة فيه تبادر الى الذهن  
دون غيره فلفظ الفرض حقيقته في التقدير دون غيره وبه قال الاصوليون  
واما التقديرية بعدل والعطف قلنت صحتها معنى الاحباب فاذ امر لا وفرض  
الشارع ايجابه على ان بعضهم وان محله في الاية على الاحباب لا يكون محله ذلك  
قاصيا على من محله فيها على التقدير لان احد المحلين لا يقتضي على الآخر انا  
لوسلنا ان المراد به الاحباب لمصلحة المطلوب ايضا وبصير التقديرية قلنا  
ما فرضنا على الازواج من المهر وغيره وكل معلوم مقتد وعند الله تعالى فيكون  
المهر مقتد وعند الله تعالى وهو محمل في حقنا فيسلف الحديث المذكور بياننا  
كما اننا لوسلنا ان العلوم ليس مقتد وكان ما اوجبه الله تعالى على الازواج  
غير معلوم لنا فيكون محلا ايضا فيسلف به الحديث بياننا **قوله** ولكن ان احباب  
عنه اي عن البحث المذكور بالتزام الشق الثاني وانما انتفع العطف في المثال  
لعدم القرينة والاية ليست كذلك لوجود القرينة **قوله** وغير ذلك معلوم  
في هذه العيان فاذ لا نعلم ان فريضة لا بالرفع على الابتداء ومعلوم خبر  
فاد معنى هذا الكلام وان قرأ بالجر عطفا على المهر فطاهر لكنه يفتي معلوم سوا  
كان بالرفع او بالجر لا معنى له فالاولى ان يقول وغير ذلك بالجر وكل معلوم عند الله  
مقتد راجحا وكذا **قوله** بالحديث المشهور لا حاجة في التقيد بالمشهور لا خبر  
الواحد بخبره البيان مع ان هذا الحديث خبر واحد فلا معنى لدعوى الشهرة  
الاهم الا ان يقال اراد بالشهرة ما اشتهر على السنة الناس لا المشهور المصطلح  
**الامر** **قوله** وبالفقيه الثاني عن الدعا والتماسا عدم ان الصيغة  
الدالة على التحمل طلب الفعل دلالة وصيغة ان قارنت الاستعلاء فلو امر  
وان قارنت التماسا في التماس وان قارنت التماسا في التماس وهو سوال ودعا  
وقيد بالسبيل اشتاق الى ان العاوية الواقع ليس بشرط بل الشرط عدم الامر  
غالباسا كان عاليا في نفس الامر ولا **قوله** حتى ان صدق الفعل من هو له في  
حالا من الامر على وجه الاستعلاء يكون امرا ولهذا يجب الى سوا المادى  
وعلى هذا يكون قول فزعم لقومه فاذ انما سرون مجازا اي تشيرون لان قولهم  
ارجيه واخاه ثم يكون على سبيل الاستعلاء لانهم كانوا مستعدين عليه فزعم  
فمن تشيرون كما ولقابل ان يقول بعد تسليم ان التشيرون في الامر الاستعلاء كما اختار  
اكثر الاصوليين ان المعروف هو الامر الذي يجب اشتغاله ولا يجب ذلك الا اذا كان  
الامر اعلى رتبة من المامورية نفس الامر **قوله** وهي القاعدة المشهورة في استخراج











كل واحد امر بالوصال وخلع النعال ثم انكر عليهم الوصال والخلع وهذا تناقض باطل  
ونعم ما قال القزالي رحمه الله فعلى انهم لم يتبعوا في جميع احواله فكيف صار انما هم  
في البعض دليلا ولو قصرنا القنم في البعض دليلا **قوله** ولما قيل ان يتوكلوا  
بجانب بان دعوى الخصوصية مرفوعة بحديث ابي هريرة رضي الله عنه ان النبي  
صلى الله عليه وسلم لما نهي عن الوصال قايوا ان يفتوا فواصلهم يومئذ يوميا  
فاذا اوا الحلال كفتال فتناظر الحلال لئلا تترككم كالشكل لهم حين ايووا ان يفتوا وفي حد  
لهم ولنا الشرح لواصلت وصلا لا يدع المتفقون تعقلم فلو كان الوصال خصوصية  
لصلى الله عليه وسلم لما واصلهم بل كان تحريم بها كما اخبرهم بغيرها كيف  
وقد روي احمد في مسنده من حديث ابي اسامة بن زيد ابن الصاهبة قالت اردت  
ان اصوم يومين مواصلة فتعني بشيخه قال ان رسول الله صلى الله عليه وسلم  
نهي عن الوصال وقال انما يفعل ذلك النصارى وبه علم ان وصاله صلى الله  
عليه وسلم وان كان وصلا في الصورة لم يكن وصلا في الحقيقة لوجود السبق  
والطعام اما حقيقة الوصل فخلق ما يشاء عنها من شيع وروي له وبه علم  
ايضا ان التعليل بها انما هو للاعلام بان النهي لا اشتقاق عليهم خاصة ولهذا  
قال لواصلت وصلا لا يدع المتفقون تعقلم كما ان المعلوم ان الاختصاص  
في النزع السبب من وجود الذي واما اختصاصه باخبار جبريل عليه السلام  
فهو لخصوص هذه الواقعة **قوله** وايضا هذا الدليل مشترك الالتزام  
يعني كما ان سببه عليه السلام يدل على ان الفعل ليس بواجب يقال ان متابعيهم  
لقد فعلوا انهم هموا من فعله صلى الله عليه وسلم الوجوب وبهم في ذلك  
محملة فيجعل به وجبا **قوله** بانه لو دللت متابعتهم على الوجوب لوجب كمالا يبعث  
فيه وهو باطل بالاجماع وما لم يثبت منه الباطل فهو باطل وما كان باطلا وجب  
القائمه هذا الاحتمال يجب القاطع **قوله** والوجوب استقيد من قوله صلى الله  
عليه وسلم لا هذا اجاب عن استدل لم على الفرع يعني وجوب الاتباع في الصلاة  
بقوله صلوا الى بالقول فالوجوب هو القول لا غير اذ لو كان الفعل بنفسه وجبا  
لا احتج الى قوله صلوا اي قوله تعالى اطيعوا الله واطيعوا الرسول كما لا يحتاج  
في فعله القول لكذا لا شيء آخر بوجوب الامتناع به **قوله** لكنه جواب تسليمي لانه كان  
ان يمنع الى طهرني لو بانه المناظر المنع ثم التسليم اي يمنع قوله الطهر ومبروه  
ثم يسلم بوجوب طهره عليه وهو اقوي في الرد واما بسبب الطمع ان يقال لا تسلم  
الامر من الامر في الاجابة الفصل بل الواجب القول لا العمل به في الصواب  
وهو ما يجعل ان يتبع صفة القول والفعل على ما يفهم من الامر حقيقة  
وهو القول بل بما هو هو الفصل ولذا انما هو الرشد يعني انه ملكة يصدر

٤٨  
عن الانسان ما يوافق الشريعة لا يمتنع الا خلافا على القول كما لا يمتنع على الفعل  
فلا اختصاص له ايضا بقول ولا فعل والفرج الحقيقة وليس سلبا ولا ايجاب  
ان المراد من الامر في الفعل فالا خلافا لمراد الفعل بجاز يطبق على الاطلاق اسم السبب  
على السبب لان الامر سبب وجوب للفعل فالا خلافا للمسببه وهي بمعنى ما لا  
الجاز والمجاز خبر من الاشتراك ونصنا بخرج الجواب عن الايات الاخرى وعلم انما  
المصنف انما هو جواب عن قوله بالاستشراك اللطفي والزوج عن قوله بالاشتراك  
المعنوي والجزايب عنه انه لو كان مشتقا بغيرها فمعنى انهم منه هذا الاطلاق  
القول عما لان مسياه ام ولا لانه للعام بل الخاص كالملاذلة للخصم المعنى  
على الانسان فاذا اتفقوا بالاشتراك على الامر والقي الايجاب عن القول لانه من امر  
**قوله** الا ان الامر معني الفعل لا جواب على سؤال مقدم وان يتطابقا كانا الامر  
يطلق على القول والفعل بجازا اتمل بين الامر معني القول وبمعنى الفعل  
فرق في اللفظ ايضا فاجاب بان الفرق حاصل باعتبار الجمع لان الامر اذا  
اورد به الفعل جمع على مورد لا غير لو اورد به القول جمع على امر على غير  
واحد على غير قياس كمرصط واما حطها اختلاف المعنى بحيث يختص كل واحد  
بمعنى واحد بل على اختلاف المعنيين والبيانات لا يكون لفظ الامر  
حقيقة فيها بالاستشراك اللطفي ومجازا فيها او حقيقة في الفعل بغيره  
او بالعكس لا سبيل الى الاول لان الاشتراك خلافا لاصل ولا يمتنع في  
والثالث لا نقاد الاجماع على خلافاه فتعني الرابع هو المطلوب فان خالف  
المتفرقة بين المعنيين دليل كون كل واحد منهما حقيقة اذ المجاز لا يثبت في الحقيقة  
في الجمع قلنا لا تسلم ذلك الا يري ان الجمع على ايا وي اذ اريد بها النية على  
الا يري اذ اريد بها الخارجية مع انه مجاز في احد ما حقيقة في الآخر **قوله** لكنه  
غير مستقيم الى مناقشة طارئة مسوقة بها **قوله** ووجهه لما فرغ من بيان  
ما هو الدلول لطيفي شرع في بيان ما هو الدلول الحقيقى لانه لم يمتنع حقيقة  
افعل واعلم ان حقيقة الامر قد لعان للوجوب والذنب والاباحة والفتنة  
والارشاد والاکرام والامتنان والامانة والتفويض والتعجب والتكريم  
الاختلاف والاختيار والتخيير والتخيير والتخيير والتخيير والتخيير والتخيير والتخيير  
على ان حقيقة افضل مجاز في معنى الاربعه الاول وكان المصنف يري التهديف  
من حجة ذلك ولذا لم يذكر ثم اختلفوا في حجة بعض الواقعية على انه مشتق  
بين المعاني الاربعه بالاستشراك اللطفي ومقتضى ذلك انما لا شعري بل هو مقتضى  
الروايات وايضا يخرج وبعض الشبهة وقد عيب بعضهم الى انه مشتق من  
الملازمة الاولى بلا اشتراك اللطفي وقيل بالاشتراك فيكون نظرا المصنف



في اربعة الملائكة و قد التفتد اليها و قد ذهب بعضهم الي انها مشتركة بين الذين  
فقط بلا اشتراك اللطيف و قيل بالمعنى و قال بعضهم لا تدري اي حقيقته  
في الوجوب او النفي او فيها وعلى ما ذهب اليه هو لا حكم له اصلا بل لا  
الا التوقف مع اعتقاد انما الولد صاحب الشرع من حيث لا يشك بحلته لازدحام  
المعاني في حكم الجواز التوقف الا ان التوقف عند البعض في نفس الوجوب عند  
البعض في تعيينه و قد ذهب جمهور العلماء الي انها حقيقته في اربعة الملائكة  
الا انهم غير متشركين في اجمالها و بما عداها ثم اختلفوا في تعيينه فذهب  
جمهور الفقهاء و جماعة من المعتزلة الي انها للوجوب و ذهب جماعة من الفقهاء  
و الشافعية في احد قوليه و جماعة من المعتزلة الي انها للنفي و ذهب بعض  
احكامنا فلكل الى انها لا باحة **قوله** فما دني الترجيح النذب هذا فاسد  
لان الموضوع للشيء محمول على الكمال منه لانه ثابت من كل وجه و هذا الناقص  
لانه ثابت من وجه دون وجه و الكمال من الطلب لا يكون فيه و خصه النزول و قد  
في الوجوب و قد ذهب **قوله** وذلك بالاباحة لا شك ان القائلين بالابا  
يقولون ان الامر بطلب الفعل ايضا و جيبه يرد عليهم ما ورد على القائلين  
بالنفي من اجل انفسها و اصلا و انما عارضوا هو طلب المعقول **قوله**  
و لو لم يكن الامر موجبا للطلب لايلا اخر العمل به لا يقال انما هو قراذل  
شبه **قوله** لا احرار الا بصيغة الامر لان من كان غاييا منهم عن مجلسه اشتغل  
كما بلغه صيغة الامر حسب ما اشتغل به من كان حاضرا و مشا هذا الحال  
لا موجدية فمن كان غاييا **قوله** ووجه الوجوب عندنا سواء ان الامر و ارد  
بعد الامع و قيله يعني للابا لا لانيه فانها لا تنفي بين الوارد بعد الخطر و عي  
و فيه نظرا لان تلك الدلائل انما تدل على الامر المطلق و اما الوارد بعد الخطر  
فورد و قد بينه على ان المقصود رفع و لانه التباد و الي الفهم و هو حاصل  
بالاباحة و الوجوب زيادة لا تدل فلا يد من دليل و الجواب انه لا يجوز  
ان يكون الوارد بعد الخطر الوجوب لا شناع الجمع بين قريته المجاز و المعنى للفتيق  
لكن الثاني باطل بل قوله تعالى فاذا اتممت الحرام اليه و غير النص  
الوارد بعد الخطر الدال على الوجوب فالمتقدم مثله فثبت ان وجوب الوجوب  
**قوله** فصار له قول بعض اصحاب الشافعية اي من قال بالوجوب قبل الخطر  
و بالاباحة بعد **قوله** بان من قال بوجوب الامر التوقف او النذب او الاباحة  
قبل الخطر فذلك يقول بعد و من قال بان وجوب الوجوب قبل الخطر فقامته  
على ان وجوب الوجوب بعد ايضا و ذهب من اصحاب الشافعية الي ان وجوب  
الوجوب قبل الخطر و بعد الاباحة كذا في التحقيق و في بعض نسخ اصول الفقه

ان الفعل ان كان مباحا ثم ورد حظر معلق بقاية او بعلقة او بشرط فالامر بالوارد  
بعد زوال ما علق الحظر به يفيد الاباحة عند جمهور العلماء كقوله تعالى و اذا طلقتم  
فاصطادوا لان الصيد كان حلالا و لا يلا حظا في ثم حرم بسبب الاحرام فكان قوله  
تعالى فاصطادوا و اعلاما بان سبب الحظر من قبله كان حلالا و لا يلا حظا في ثم حرم بسبب الاحرام فكان قوله  
الحظر و ارد ان ابتداء غير معتدل بعلقة عارضة و لا معلق بشرط و لا غاية فالامر  
الوارد بعد هو المختلف فيه و ذكر بعض المشتبهين ان المشهور في كتب اصول  
ان الامر المطلق بعد الخطر لا باحة عند اكثر من و للوجوب عند البعض و ذهب  
البعض الي التوقف و ليس القول بكونه للنفي مما ذهب اليه البعض و قد ذهب  
في الحمل على ما يقتضيه المقام عند اتمام المقابلة فليست له **قوله** كقوله  
تعالى و اذا طلقتم فاصطادوا و قوله تعالى فاذا اتممت الحرام فاصطادوا  
وقوله عليه السلام كنت نهيكم عن زيارته القبر و الا فزوروه و قوله عليه السلام  
كنت نهيكم عن الخمر و الزنا و النكاح فانتهوا و لا يحرمون ان الحظر المتقدم  
قريبه و انه على ان المقصود رفع الحظر لانه المنهي عن النكاح و هو حاصل بالابا  
و الوجوب و النذب و زيادة لا يد لها من دليل **قوله** كقوله تعالى فاصطادوا  
الاشهر الحرم فاشتغلوا المشركين و قوله عز و لكن اذا عاهدتم فاطمأنوا و كذا امر  
للمحايض و النكاح بالصلاة بعد زوال الحيض و النكاح مع الامر بالصلاة بعد  
زوال السكر و كان الامور المتعلق بها في تحصيل حرم القتل لا سلام الالذمة بالكتاب  
اسباب موجبه للقتل من الجرايم و الحدود و اوقف الطونين و كذا امر بالحدود  
بسبب الجنايات بعد ما كان الاية محظورة و هذه الامور كلها تفيد الوجوب  
وان كانت بعد الخطر فثبت ان الخطر المتقدم لا يصح قريب من امره الضعيفة  
عنا الوجوب بل الاباحة كما ان الاجاب المتقدم لا يصح قريب من امره الضعيفة  
بعد عن الضرر الى الكراهية بالاتفاق و انما ثبت الاباحة فيما ذكر و انما ثبت  
لقرائن غير الخطر المتقدم و الكراهية في الحرم على ان يكون عليها مشقة وجوب كما ثبت  
بمثال القواعد الكلية **قوله** لانا المنع بالترك مخيف من الكراهية و هو امر  
و لكما اثبتنا بالترك **قوله** فيمنع من الامور التي لا يمتنع من فعلها  
اصطبا و اخرها ما شرعت خطا للمعصية القويحة فثبت ان فعلها غير  
تقيدها المشروع و لعل الم عمل الامور الكاسية على المذمة و الاية و الاية و الاية  
عند السابغة على الاجاب و لعل الم يتقدم خطرا و لا يمتنع من فعلها  
حقا **قوله** و هو قوله تعالى فاصطادوا و قوله تعالى فاصطادوا  
من السجود على زيادة لا امر و ادعائك في ترك السجود مجازا لان الخلق من السجود  
و اعلم بتعيينه و لا يستفهم من الترخيع في الفهم و لا كما لا يمتنع من فعلها

لان التفتد الوجوب فاسد  
و الدال على الوجوب



يتوجه على تقدير كون الامر لايجابا يستحق تاركه الذم والا فله ان يقول انك  
عالم الزماني السجود فان قيل هذا لا يدل الا على كون الامر للوجوب ولا نزاع لاحد  
في استحقاق الامر كذلك وانما النزاع في كونه حثيثة له وخاصة قلنا المطلق  
قوله اسجد ولازم من غير قرينة مع قوله اذ امرتك دون ان يقول اذ امرتك  
امر لايجاب والامر لا يدل على ان الامر المطلق للوجوب وهو الذي اذ لا نزاع في ان الغية  
بالقرينة يستعمل في غير الايجاب مجازا وتاليا ان يقول كون الامر فعلا للوجوب انما  
هو مقتضى قرينة الذم والامارة في الامر المطلق فتأمل **قوله** وقيل المراد بالثبوت  
قوله تعالى وما كان لعل هذا هو المناسب للقيام والمعنى ما هو المسمى بالوجوب  
اذا حكم الله ورسوله حكما ان يجازوا ما امرهم به شيئا ولا ينكروا امره تركه بل يجب  
عليهم المطاوعة في جميع الامور ما لم يزل مقتضى الامر في سبيل الشرط والغير  
في الامور من وجوه جمع لغويها بالوضع في سبيل النبي وفي امرهم الله ورسوله  
جمع للفظ لعل اذا انتقلت الحيرة الى امور تعين الوجوب **قوله** واستحقاق  
الوعد لئلا يتركه هذا المستند للمقتضى على المطلوب **قوله** لان تعليل الحكم بالامر  
المراد بالحكم اصلا في التثنية وبالوصف المتألفه فيكون مستقرا بالثبوت اي  
يقلبه الوصف للحكم **قوله** فان قلت قوله عن امره لا يقتضي ان الامر المطلق  
وهو ما ينبغي ان يكون احد للوجوب فلا يقتضي ان يكون مخالف كل امر مأمورا  
بالطهر وهو المتألف من الامور وهو ما يكرهه قرينة الوجوب فلا بد له من  
على ان جميع الامور للوجوب فلا يتم المطلوب اذ لا نزاع في كون الامر للوجوب  
**قوله** فانه يجوز استثنائنا من الغلة كل واحد من افراد الامور بان يقال فلنخذ  
الذين هم المأمورون عن امر الامر الثاني واذا جاز الاستثناء منه كان قوله عن  
عام لان جواز الاستثناء معيار العموم **قوله** فان قلت هذا اي بالذي  
فكروا انما يتم على مقتضى براهين يكون الحذر واجبا وهو عين النزاع فيكون استثناء  
بمحل النزاع فلا ينبغي المطلوب اذ الحكم ان يقول لا تسلم ان الامر بالطهر للوجوب  
ليكون ان يكون لا باحثة او الذم وتقرر الجواب انه لا نزاع في ان الامر قد  
يستعمل لا باحثة في الجملة فالامر بالجواز من هذه القليل بقرينة السياج  
وافه لا معنى له من الغلة في او لا باحثة في استحقاق العذاب بترك الامر  
لا يترك السياج والتمسك به والافقرب ما قاله الشارح من ان المفهوم من الآية  
ان لا يترك السياج في الجملة والامر بالانحراف عن الجواز ان يكون في الغلة المأمور  
ونزك لا واجب ليجوز في الوجوب والتمسك به **قوله** لانهم اجمعوا على ان الامر  
على ما ينبغي فتأمل مع هذا الصلح واللفظ على ان من يريد طلب الفعل المنع  
عن تركه بطلبه بصيغة الفعل فيدل على انه يطلب الفعل جزما هو الوجوب

وايضا ان يقول العدا يستند لكون بصيغة الامر على الوجوب من غير تكرار هذه الفذر  
كاف في اثبات مدلولات الالفاظ **قوله** لان الإجماع المذكور لا يقتضي على نفس  
المدعي وهو ان الامر للوجوب اذ لو اعتقد عليه لا يقع الاختلاف فيه وانما الاعتد  
على محل آخر وبالدلالة ذلك ثبت المدعي لان الدلالة لعمل عمل الضريح اذا لم يوجد  
ما يخالف **قوله** وما ذكرت اخبار عن الطلب لا موضع له لكن قد يراد بها اثبات  
ومصير كما يثبت عن امر حثيف يثبت به الالتزام بطور ان لا مقتضا وصار معناه اذ  
عليك لا في امرتك به فتأمل **قوله** قلت القياس لا يثبت عدم اصالة المقتضى  
الاثبات للغة يعني انما اثبتنا ان كون الامر مشترك بين الايجاب والاباحه بالقياس  
على اختصاص كل مقتضى من مقتضى الفعل ببيان لان الايجاب من مقتضى الفعل  
فيخصص ببيان على ان بعضهم يثبت ان اللغة بالقياس ولكن المصحح من مقتضى اللغة  
انما استنفاد من الواضع هكذا قالوا وفيه شيء فان المدعي اخذ ما هو الايجاب بصيغة الامر  
ونفي استنفاد منه من غير هذا لان المدعي ان الامر مختص بالوجوب ونفي اشتراكه بين  
حتى يستقيم قوله ان المراد نفي كونه مشترك بين الايجاب والذم والاباحه اللهم الا  
ان يقال اذا ثبت اختصاص الصيغة بالايجاب ثبت نفي اشتراكها بين الثلاثة بطريق  
اللازم لان الاختصاص بينا في الاشتراك **قوله** ولو ان الامر للوجوب للمحسن ذلك  
لا يقال لو كان الامر به معصية فانه لا يستحق الوعيد بتركه كالفعل لاننا لم نعلم انه  
لا يستحقه لغة وانما لا يستحقه شرعا وهو غير مفيد سلالة لا يذم لغة لكن المعصية لما  
خرجت بدليل وجب فيها ورايا حمل كلامهم على ظاهر **قوله** وقد يقال هو استندك  
بطريقه اخرى من جهة القول على كون الامر للوجوب فتقرر ما اذا لم فعل مقتضى لا يمتنع  
بمعنى اشتل وجود المتعدي بدون كونه محال فمقتضى القياس ان لا يترك الا بتركه  
كما لا يترك الاختصاص عن الجمع والاشراج عن الجرح والاكسار عن الكسر لكن لو كان الوجوب كونه  
للامر لست خط اختيار العبد بالكلية وهو باطل لان للعبد نوع اختيار ونقيا للجبر  
واستحقاقا للشواب بالافدام مختارا والعقاب بتركه كذلك فنقل الشارع الوجود  
للاوجوب تخاميا على الجبر فثبت الوجوب المنصفي الى الوجود في ذمة المكلف جبرا  
من غير اختيار منه على وجه لا يد لكلف من الاثبات بالوجوب شرعا حتى يستحق  
العقاب بتركه وهذا اولى من القول بتركه وجود الامر هنا الى زمان اختيار  
لمكلف تقاد باعز الجبر لما يلزم عليه من التناقض على ما لا يخفى **قوله** والمراد بقوله  
الامر حثيثة في الوجوب الحثيثة الشرعية جراب سوال بان يقال قد ظن ان الشارع  
قد نقل الوجود الى الوجوب فلم يكن الامر حثيثة في الوجوب بل حثيثة في الوجود  
بالوضع مع انهم قالوا الامر حثيثة في الوجوب فاجاب بان المراد بالحثيثة الشرعية  
اذ الحثيثة على ثلاثة اقسام لغوية وشرعية وعرفية **قوله** فان الخلاف في صيغة



الامر لا يفي لفظ الامر بل الخلاف في حقيقتة الامر كما قاله الثاني وانتم قلتم  
الدليل على لفظ الامر لا يكون الدليل وادعى المدعي حيث قلتم ان امره  
ايتم الى الله ان يقال اذا صدرت هذه الصيغة عن الحكم بصدق انه امر به  
فقبل هذا يكون الدليل وادعى المدعي لكن لو اقمنا ان يقولوا انهم صدق ذلك  
بل يتوقف حتى ياتي البيان فان ظهر ان المراد منه الوجوب يقال امرني والندب  
يقال ندبني او النهي يد يقال هدني وعلى هذا فليس هذا فليس الامر ان يرد  
به اللازم الحقيقي بل الذي يقتضي اللزوم باختياره او اللازم اللغوي وهو الذي  
في مقابلة المتعدي لا سبيل الى الاول لتحقق الامر عند انتفاء الاختيار في الكلام  
فانه متحقق في حتم بدون الاختيار منهم ولهذا صح ان يقال امرته فلم يمتنع فقد  
وجد اللزوم وبدون اللازم وهو الاستتال كما يقال امرته فاستمر ولا يصح كونه  
فلم ينكر ولا في الثاني لانه متعدي ان يتركه غيره واجيب عن الشق  
الاول بان الاختيار لازم للامر في الاصل لما ذكرنا من ان المقصود منه حصول  
الفعل كما ان الفرض من الكسر الانكسار لانه لو بقي كذلك لستظ الاختيار من المأمور  
قتله الشرع من الوجوب الى الوجوب وعن الثاني باننا لا ننكر بان متعدي الى المنعول  
واحد ولكن ما هو متعدي الى منعول واحد قد يكون لازما بالنسبة الى ما هو متعدي  
الى منعولين للزوم على الفاعل والمنعول الواحد فيصالح ان يكون لازما لما هو متعدي  
الى منعولين كما يقال علمت القرآن فتعلمه وكسوته الثوب فاكتساه والامر  
متعدي الى منعولين احدهما بنفسه والاخر بنفسه وبالباب يقال امرته الجبر فامرته  
وامرته بكدا وفيه حكمة اما الاول فلان قوله المقصود من الامر حصول الفعل  
ممنوع خصوصا على مذهبتنا على ما نقرر من ان الامر لا يتوقف على ارادة الفعل من  
المأمور فيجوز ان لا يكون مرادوا الاحصل والاختيار ولا يكون المقصود الحصول  
بل يكون المقصود الابتداء والاختيار وما تاتى فلا فلاح قوله فهذا يكون لازما بالذ  
لما ما هو متعدي الى اثنين لا مساس له بالدعوي فلا يفيد شيئا **قوله** مشوع  
في وجه ذلك الخلاف يعني هل هو بطريق الحقيقة ام بطريق المجاز وهذا الخلاف  
ليس في صيغة الامر لان امر الاسلام اثبتت كونها حقيقتة في الوجوب مجازا فيما  
عده بل الخلاف في إطلاق لفظ امر على الصيغة المستعملة في الاباحية والله  
هل هي حقيقتة امر مجاز فتبينه لذلك **قوله** واذا اراد به الاباحية والندب  
فقبل لانه حقيقتة قال ابو البرص صاحب الميزان في الإجماع على انه مجاز اذا اراد به  
الاباحية لكن الشيخ رحمه الله جمع بينهما تبعاً لغير الاسلام والخلاف فيها اذا اراد به  
الندب انه حقيقتة فيه ام مجاز فيه عامة اصحابنا ورحم الله جمهور الفقهاء  
والمتقنين من اصحاب الشافعي وغير الاسلام والجمهور من المحدثين الى انه حقيقتة فيه

وهو مشوع بوجه ما اختار الشيخ رحمه الله **قوله** يعني انتم الندب والاباحية  
الاولى ان يقول لان القام من تمام التعليل **قوله** غير من اي الوجوب فسيق والندب  
والاباحية فسا فلذا في بلفظ المشي وكذا الصيغة لازما وفيها راجع الى الوجوب  
والندب والاباحية بالاعتبار الذي ذكرناه **قوله** يكون مجازا الاصح ما اختار  
الاسلام من انه حقيقتة لانا وان سلمنا ان الاباحية مباينة للوجوب باعتبار  
انها جواز الفعل والترك وان الوجوب جواز الفعل مع حرمة الترك الا ان معنى قولنا  
ان الامر لا يباحية هو ان الامر يدل على جزء واحد من الاباحية وهو جواز الفعل والترك  
لان الامر لا دلالة له على الترك بل انما اثبتت جواز الترك بناء على الاصل لا يلفظ الامر  
بجواز الفعل الذي ثبت بالامر جزء للوجوب فيكون المطلق على كل منها من باب  
المطلق لفظ الكل على الجزء وهو ليس بجواز بل حقيقتة فاصح لان المجاز هو اللفظ المستعمل  
في غيره ما وضع له والجزء ليس بغير كما انه ليس بعين وسياق بنية الكلام على ذلك  
**قوله** فان قلنت كيف اختار غير الاسلام الى الاعتراض على تحريم الاسلام في تشييد  
الاول انه اثبت الجزئية وهما ليسا كذلك والثاني قال انه حقيقتة فيها وهو ليس  
بل مجاز فيها لانه اذا انتفت الجزئية استغنى كونه فيها حقيقتة لانه اثبتت الحقيقة  
على تقدير الجزئية ثم العنصر يقول وعلى تقدير الجزئية ليس الامر حقيقتة فيها ايضا  
والجواب المذكور في الشرح **قوله** وهو جواز الفعل الذي منزلة الجنس لها وللوجوب  
ثم حرمة الترك فصل للوجوب وجواز الترك مع اولوية الفعل فصل للندب وسأوة  
الطرفين فصل للاباحية فان الفعل ان كان بحيث يعاقب به في الاخوة فهو الحرام  
وان لم يكن كذلك فهو ينقسم الى هذه الانقسام فعدم المعاقبة على الفعل عيان عن جواز  
الفعل فهو جزء داخل في مفهوم هذه الاحكام فيكون جزء المفهوم للوجوب **قوله**  
من قبيل استعمال الكل في الجزئية نظرا لان استعمال الكل في الجزئية باب المجاز على ما نقرر  
في محله فيكون المطلق الامر على الاباحية والندب مجاز فلا بد لكلام الشارح رحمه الله  
من اثنين بعد قوله من قبيل استعمال الكل في الجزئية كما ذكره بعض الشراح وهي كون  
معنى استعمال الصيغة في الاباحية والندب هو استعمالها في جزئها الذي هو  
منزلة الجنس لها ويثبت الفعل الذي هو جواز الترك في الاباحية حكم الاصل  
لا بد لانه اللفظ يثبت رجحان الفعل في الندب بالجزئية وبعد امتهن على مراد من  
احد ما ان المراد بجواز الفعل هو عدم الحرج فيه وكونه ماذونا فيه بناء على الوجوب  
عدم الحرج في الفعل مع الحرج في الترك والاباحية عدمها وان الماذون فيه جنس  
للواجب والمندوب والمباح والمناقشة في امثال ذلك مما لا يليق بهذه الصناعات  
الانثري انهم يقولون الامر حقيقتة في الوجوب وليس معناه ان وجوب القيام مثلا  
هو المدلول المطابق للفظ فم بل معناه انه لطلب القيام على سبيل اللزوم



والمنع عن الترك والثاني ان المراد من استعمال الامور في الذب والاباحه ان يستعمل  
على نحو ما صرح به من استعمال الاسد في الانسان الشجاع وامدته منه فان ذلك  
من حيث انه من افراد الشجاع لا من حيث ان لفظ الاسد يدل على ذاتيات الانسان  
كانا طلق مثلا فاذا كان الجامع هاهنا هو جواز الفعل والاذن فيه كان استعمال  
صفة الامر في الذب والاباحه من حيث انها من افراد جواز الفعل والاذن فيه  
وتثبت خصوصية كونه مع جواز الترك او بدونه بالقرينة كما ان الاسد يستعمل  
في الشجاع ويعلم كونه انسانا بالقرينة اي في تقريب في الانسان بقرينة الرجب  
والثاني بتفريجه في الطير بقرينة الطير ان هذا لا ينبغي ان يكون استعمال الكل  
في الجز ليس من باب المجاز بل من باب ان هذا هو الاسلام من عدم الطلاق الغير على الجز  
كاسيا في قريبا فافهم **قوله** او ادخل الاسلام من غير الموضع له **قوله** كما اذا قلنا  
ربي حيوان وطار حيوان اي فان مدلول اللفظ واحد لان الاول يستعمل في الانسان  
بقرينة الرجب والثاني في الطير بقرينة الطير ان **قوله** او ادخل الاسلام من غير الموضع  
له اي في تقريب المجاز المعنى الخارجي الى هذا جواب قول السائل وعلى تقدير جزم فيها  
يكون استعمال اللفظ في غير ما وضع له فينبغي ان يكون مجازا او تفريجا ان اللفظ  
المستعمل في جز ما وضع له ليس مجازا بنا على انه يجيء في المجاز استعمال اللفظ في غير  
ما وضع له والجز ليس غير الكل كما انه ليس عينه لان الغير من وجوده ان وجوده وجود  
كل منها بدون الاخر فينتج وجود الكل بدون الجز فلا يكون عينه عند هذا السلام  
اللفظ ان استعماله في غير ما وضع له اي في معنى خارج عما وضع له فجاز والافان  
استعمل في عينه فحقيقة والاحتفاء قاصرة وكل من الذب والاباحه بمنزلة  
الجز من الوجوب فتكون صيغة الاسر الوضويعه للوجوب حقيقة قاصرة فيها **قوله**  
بنا على عدم الطلاق الغير على الجز قد عرفت وجه البناء على ذلك على ما عرفت  
من تفسير الغير هو متعلق بعدم الطلاق وقد فسروا الغير في علم الاصول بكون  
الوجودين بحيث يتصور وجود احدهما مع عدم الاخر اي يمكن الانفكاك عنها بحسب  
الوجود او بحسب الحيز فان قلت على هذا يكون الجز مغاير للكل للقطع بوجوده  
بدون الكل وجبته لا يتم المطلوب قلت الجز من حيث جز للكل لا يوجد بدون الكل  
فلا يكون الجز مغاير له وينبغي الكلام على ذلك في علم الكلام **قوله** وهذا بحث  
واقين اننا نشأنا ان المراد بالغير المعنى الخارجي بناء على الذي مر من التحقيق اثبات  
ان الذب والاباحه جزان من الوجوب لان هذا البحث متفرع على ثبوت جزيتها  
فلا يتم اليه فبقية له **قوله** وبه سطر نظر بعض الشارحين لا اي بما مر من التحقيق  
وبالتسليم التي ذكرناها سطر ذلك والمراد ببعض الشارحين الشيخ اكل الدين  
وجده الله وان لم يوجب هل يحمله او لا اي وان لم يحمله هل يوجب بصفة

احواله فحمله فان قيل لا تسلم ان القدر على اصل الواجب يتبقى بعد فوات الوقت  
لان الواجب متبني بالوقت بحيث لو قدم الماد اعليه لا يصح فيكون الواجب موصوفا بصفة  
ومن وجب عليه فعل موصوف بصفة لا ينبغي بدون ذلك الصفة اجيب بان هذا اذا  
كانت الصفة مقصودة واكد لك الوقت فان المقصود بالعبادة هو تعظيم الله تعالى  
ومخالفة هوى النفس وذلك لا يختص بوقت دون وقت كما لا يختص بمكان دون مكان  
واما امتناع التقديم فلكون الوقت سببا والحكم لا يتقدم على السبب ولما قيل ان يتوهم  
يشكل على قولكم التضا فانه صرف ماله الى ما عليه كما اذا ترك الفاعل والصور في الوجود  
فانكم قلتم لا ينبغي لنا تحريم الاخرين مع انها لم تشرع خاله فيها ويمكن ان يجاب  
بانها على رواية الحرة في حبيبة فزارة الفاعل واجبة في الاخرين ايضا فلم يملك  
صرفه الى ما عليه لانها لم تشرع خاله بل عليه وانما الصور فشرعت تقاد في الاخرين  
في لوفرا لها فيها هو الرجب عليه سبحانه السهو فلك حرمة على ما عليه بنى هذا  
وهو قوله الشارح في التشرع اوجب قضا الصلاة الى ترم ان القضا بنصر جديد سائي  
لهذا والجواب عنه فريضا في الشرح **قوله** ثبت بنو له عليه السلام من نام عن صلاته  
او نسيها الحديث اخرجه البخاري وسلم بلفظ من نام عن صلاة او نسيها فليصلها  
اذا ذكره الا كفارة له الم ذلك واخرجه الدارقطني والبيهقي من حديث ابن عمر  
مرفوعا بلفظ من نام عن صلاة او نسيها فلم يذكرها الامام فليصل التي نسيها  
ثم ليصل التي ذكرها ثم ليعد التي صلي وصح الدارقطني انه من قول ابن عمر رضي الله  
كما رواه مالك وغيره وقيل شي لان هذا الحديث يقتضي ان قضا المغرب ثبت بغير  
واجب عن السؤال المذكور في الشرح لان البشير سبي عنك والنبى يقتضي المشروعية  
باصوله والحاصل ان التور وان صح كونه واجبا على احد الروايات عن ابي حنيفة **قوله**  
لا يخرج عن شبهة النذر واذا وجبت القران في جميعه احتياطا **قوله** فيترك النذر  
المراد بالذي اسر المعنى المعقول الذي ذكره السائل بقوله على هذا ينبغي ان لا يقتضي المغرب  
اولا وثانيا بقوله التصور وفيه التام والتمام والمضي اعم فقول هذا ينبغي ان لا يقتضي  
المنهاري فيترك هذا المعنى بالنص المذكور وهو الحديث **قوله** فلا كان الى تشرع  
متعلق بقوله بان الشرع اوجب قضا الصلاة **قوله** لا انه اي الشارح اوجب الكفاية  
ما قدر عليه هذا بيان لكون وجوب القضا مع ولا يبا ذكر لبيع الاطلاق لان شرطه  
معتوبه حكم الاصل **قوله** الحق به المنة وراثة المعينة يعني ما ثبت وجوب القضا  
في الصوم والصلاة بنصر معقول المعنى نقول الحكم منه بل لا ينص فيه كالمند ورا  
المعينة من الصلاة والصوم والاعتكاف وغيرها جامع ان كلاً منها عبادة وحيث  
سبب **قوله** وغيره واجب عندم اي عند العراقيين من اصحابنا ومن وافقهم على ان  
القضا يجب بنصر جديد **قوله** وفيها اي مسألة التذ ونظرنا بينه الخلاف بين







بما هو الأصل في الإطلاق المختلفة **قوله** وذلك الخ الظاهر ان المقتضى واجب له  
ابطال الإطلاق لا يدي فقط فهو من جنس الالتزام **قوله** حتى لا يرد عليه السرفه  
وهي قوله تعالى والسارق والسارقة فاقطعوا ايديه الا سرفه واحدة لان المصدر  
الذي دل عليه اسم الفاعل لا يحمل العدد ومعني السارق والسارقة الذي هو  
السرفه والتي سرفت سرفه السارق واحدة ولا يجوز ان يراد الواحد باعتبار  
الذي هو مجموع السرفات والاشرف قطع السارق على اخر الحياة او لا حتى يجمع ثلثه  
التي في ذلك الوقت وهو باطل بالاجماع **قوله** وفي البيهقي بالسنة قوله وقطع ايدي  
كون البيهقي تعيّن بالسنة قوله فلا اخرج الجامعة الا ان ما حجة عن ما يشبهه في  
في شأن المحرمين وفيه فامر النبي صلى الله عليه وسلم بقطع يديها واما تعيّن  
بالسنة فقال فرواه الدارقطني من حديث صفوان بن امية رضي الله عنه وفيه  
ان النبي صلى الله عليه وسلم قطع يدي السارق من الزند **قوله** فلم يبق اليسرى مرادة  
من اليمين والرجل اليسرى اما صارت محالة في المرة الثانية بالاجماع والسنة  
قطر ان السارق لا يبرئ على اطرافه الاربعه ولكن بحسب جني حدث فريضة **قوله** ولم  
نصنا تكرار القطع جواب سوال بان يقال يلزم على قوله قوله تعالى الزانية والزاني  
حيث يتكرر الحد بتكرار الزنا من شخص واحد ان المصدر وهو الزنا لا يدل على العدد  
فالتكرار السرفه كذلك وتفسير الجواب انه قد ثبت في قواعد الشرع ان بناء الحكم على المشتق  
دليل على ان ماخذ الاشتقاق عمدة لذلك الحكم فالزنا عمدة والجمله حكمة يتكرر ويتكرر  
لان محل استنباطه وهو البهق فاهم في المرة الثانية والثالثة بخلاف اية السرفه  
فانها وان دلت على عمليه السرفه ولكن حكمها قطع اليدين على ما بيننا ان المراد باليدي  
الايمان فلم يتكرر ذلك عند تكرار سببه لا شتا محله وهو البيهقي **قوله** والجواب على  
الاشافي رحمه الله الزنا بتشبيها الاول ابطال صيغة الجمع والثاني ابطال الإطلاق  
البيهقي وذلك بجري مجرى النسخ والشاوي رحمه الله اجاب عن الاول ثم عن الثاني على  
طريقة اللغ والفتا المرتب وتفسير الجواب ان الحديث الذي ذكره معارض بما رواه ابي  
شيبه من طريق ابي جعفر كان على رضي الله عنه لا يبرئ على ان ينقطع للسارق يدا او رجلا  
فاذا اثبت به بعد ذلك قال لا يبرئ من ربي ان اذماه لا ينقطع للصلاة ولكن  
احبس به ومن طريق عمر وابن دينار كتب الي ابن عباس رضي الله عنهما يسال الله فكتب  
اليه مثل قول علي رضي الله عنه من طريق سالم عن بعض اصحابه ان عمر رضي الله عنه  
استشارهم في سارق فاجمعوا على مثل قول علي رضي الله عنه وقد حلف على رضي الله عنه  
بنيّة الصمائية رضي الله عنه في ذلك فجمعهم والوقوف في مثله كما مر في قوله لا يبرئ مما لا يبرئ  
اليه الرازي في فرائد ابن مسعود رضي الله عنه مشهور بجره تشبيها المطلق كما عمل الرازي  
لو كان باقيا على عمومته فعين قطع اليد اليسرى في المرة الثانية دون الرجل لان مع جملة

في قوله لا يبرئ مما لا يبرئ

محمدا او رده فخص الشراح واجيب عنه بان موجب الامر واحد اقتضاي لا ينيل  
التوكيد كما لا ينيل التعليل على ان موجب العدد ونطق لم يتغير في عليه مماثل ولا مراد  
ليكون توكيد التعليل وليس هو من الفاظ التوكيد المعنوي في شي ليكون توكيد المعنوي  
فاذا انتفى التوكيد والتوكيد تعين التأسيس والتعويض يمكن ان يقال موجبة  
الواحد الغير المذكور لان الصيغة تنفع على التردد الحقيقي من غير ذلك فيكون ذكره في  
حكمه قلنا الصيغة الوقوع اليها الصيغة **قوله** الا ان في المرة ينصرف على الجلي  
وفي الجنب لا يتصرف وذلك لان قوله ملحق بنفسه في معني تحييد زوجته في ابطال  
وجبا والمحيية نفس متعبد بالمجلس بانثاء الصمانية رضي الله عنه وكذا هذا خلاف قوله  
لا جني طلق امرائي لانه توكيد والتوكيد استعانة فاد ينصرف على المجلس واما قوله  
طلق فامر له ان في ايجاد الماوردية وهو الإطلاق الخ والتايل ان يقول هلكت الماوردية  
عن الماوردية عند تالان بعض الماوردية بالايان لزم تشبوا لعدم الارادة على ما يعرف  
في محله وجبته لتسلم ان الامر في ايجاد الامر بما قاله **قوله** لان صيغة  
الامر مختصة من طلب الفعل بالمصدر في قوله هذه العيان تطول وجبته الاول  
ان المطلوب ليس هو الفعل الاصطلاحي فزود في طلب المصدر والمصدر  
لان قوله ملحق من طلب التظليل والمراد من الفعل الماوردية هو التظليل  
فيكون معناه الحلب التظليل بالتظليل والثاني ان قوله مختص من طلب الفعل المحل  
اما ان يراد به اختصار الواضع عند الوضع او غير فان اريد الاول فهو ممنوع لم يجوز  
ان يكون الواضع وضعه من غير ان يحظر به الاختصار او عدمه وهو الظاهر  
في الواضع وان اريد الثاني يلزم ان لا تكون هي الصيغة الموضوعية وليس كذلك  
والجواب عن الاول ان المراد من الفعل مفهوم المصدر وقوله بالمصدر واي بقطعه يكون  
المعني طلب مفهوم التظليل بقطعه وعن الثاني ان المعني وضعت وضعا مختصا  
او معناه ان طلب الفعل من الفاعل وضعت له عبارة ان مختص ومطلوبه فالمختص  
صيغة الامر كما فعل والمطلوب صيغة التحريك كطلب مثل فعل كذا والمختص الطول  
في اقامة اصل المعني سياق لا محالة والا لما كان المختص مختصا بذلك المطول  
اذ الاختصار تقليل الحروف مع ثابته المعني يكمل له والا كان اقتصارا واختصارا  
**قوله** وبين الفرد والعدد تناف قيل كل عدد مركب من افراد فلو كان متافيا لما وقع  
جزا ان الشيء لا يتركب مع متافيه والجواب ان كونه الفرد جزا انما هو بحسب المفهوم  
والثاني بحسب ما صدر في عليه وايضا الشيء انما لا يتركب من متافيه اذا كانت المتافاة  
بينها ذاتية واما اذا كانت عرضية فيتربك والمتافاة بين الواحد والكثرة ليست  
بذاتية بل كونه الواحد ميكيا لا محالة والميكيا له عرضية على ما عرف **قوله** لان الفرد  
مال في نفسه والعدد ومركب وكل ما ليس بمركب لا يصدر عن على شي من العدد وضمت



ان المعنى المتعبر به هو لفظ الامر كذا لانه وما لا يصح في معنى من العدد لا يحتل العدد  
والتكراور هو المطلوب وهو ان الامر لا يتغير في التكرار ولا يتغير في **قول** ولما لا يتغير في  
هكذا انه كونه هذا الاشكال لبعض الشراح ايضا ولو كان كذلك لوجب ان هذا  
التزويد ليس محاصرا خلافا من الاختلافات بما جعل في هذا النوع وهو المراد وعدم  
عدم اشياء والواضع بالوحدة حالة الوضع اشياء ويكون به الوحدة خزانة  
الموضوع له لا يستلزم عدم الوحدة وانما المحرطة له فيه لا يعمل حجة كونه  
جزءا له لان معنى التوحيد مراعي والمحرطة في وضع اللفظ المعاني والوحدان وان التوحيد  
جزءا ما وضعت له الفاظ الوحدان والامكانات الوحدان وحداننا ولما صح  
معناها بما على ان ليس الكلام فيها كالاتفاق لان العموم فيه يقتضي باللام وهو  
محل توافق على ما مر وانما الكلام وانما الحكم في المجرور عن التوحيد ولهذا يتبع قول  
القائل لا نسلم ان الفرد لا يقع على العدد فان الفرد المنفرد في شيئا واحد والعموم  
والاستغراق يكون معنى كل فرد لا معنى مجموع الافراد فان قلت انه ايضا  
اعني لا في هذا المطلوب انه لا يعني في جملة العموم والتكرار وسوي انه يراد اتباع  
كل فرد من افراد الفعل لا ناسخا له انه اذا قرن بغيره من ذلك خرج عن محل الخلاف  
وبطل التعميم وكنت موزعه الجواب **قول** ولكن لا تسلم ان ذلك ان يكون المصدر قد  
بهذا المعنى رافع من افعال العدد **قول** هذا جواب سوالك ويجعل ايضا  
ان يكون جواب سوال بريد على مقدمة الدليل **قول** مقدمة الدليل وهي قوله  
ومعنى التوحيد مراعي فليل لو كان مراعي وانما لا يتحمل التكرار كذا الواجب ان لا يكون  
شي من الامر والواقع خادقه لان من العبادات ما يتكرر فلا يكون معنى التوحيد  
مراعي فاجاب **قول** بقوله انما ذلك بالاسباب لا بالامور **قول** فاذ يكون مراعي  
فيه والا لا يكون فرق بين نفس الوجوب وجوب الاداة كونها ثابتين بالاسباب وليس  
كذلك عندنا **قول** قلت التكرار وجوب الاداة لا يكون الا بتكرار نفس الوجوب  
فحينئذ يكون تكرار وجوب الاداة المضمون تكرار السبب لا بالامر وفيه نظر فان وجوب الاداة  
لا يضاف الى السبب عندنا بل الى الامر فيكون التكرار مضافا الى الامر وهو محل النزاع  
ويمكن ان يجاب عنه بان المراد من اسباب العلل لا السبب المحض وكثيرا ما يطلق  
السبب على العللة وتكرار العللة يستلزم تكرار العلول والحاصل ان الحكم متفق عليه في  
الطريقين مختلف فيه لان هناك علتين مستقلتين هما الامر وما علق به من سبب هو  
عللة اخرى معناها لا يرد علتهان مستقلتان على علول واحد ففقد الاستغناء  
فقال الخالف قد ثبت التكرار بالامر بغير ما على عدم الفرق عنه بين نفس الوجوب  
الاداة وثبوتها بشي واحد وقلت ان ثبت بالاسباب لا بالامور بغير ما على ثبوت التكرار  
بينها وثبوتها بشي واحد بغير ما ثبت به الاخر **قول** فان قلت هذا مستلزم الى حاصلا الامر

**قول** وقضا وهو تسليم مثل الواجب بالامر او رد عليه ان قضا المعنى عليه او الجنب  
او الميزد الامور والجنون على حسن صلوات وكذا التام والخاص تسليم مثل الواجب  
بالسبب لا بالامر لعدم توجبه الخطاب اليهم **الجواب** ان الخطاب ساقط عنهم  
يتضمن ساقطة الوجوب لانه يجب بما يجب به الاداء ولا اداء عليهم اذا اراد العذر  
اذ التعريف للقضا الذي هو وجوب الامر لا مطلقا او الخطاب فيهم تنديري وعرف  
شرا لا يهمل القضا بانه استنطاق الواجب مثل من عنده وهو عنه والتعريف ان التام  
اذ لا استنطاق للواجب بدون تسليم المثل ولا تسليم مثل الواجب بدون الاستنطاق وقد  
العدد به والحقيقة فخرج باللازم **قول** لكونه واجبا عليه بالشروع يعني فلا يرد  
على تعريف القضا لصدق التعريف عليه حينئذ لانه تسليم مثل الواجب والواجب  
ان يقول الواجب هنا ايضا بالثابت لئلا يرد اطلاقهم القضا على سنة العجز اذا  
مع فرضها انما معه على قول مجرد وسنة الظاهر الاولى اذا اخرجت عن فرضها لعدالة  
او لصيق الوقت مع انها لا يخرجان عن كونها نقلا على الصحيح **قول** فلا يحتاج الى هذا  
التعريف اي لكونه معلوما ومن ذلك فقد صرح بالانتم المثل المستنطق الكائن للامانة  
لان المثل بهذا المعنى انما يكون خفا للامور صادرا من عند شرا ودوام الغير يكون  
مثلا على ما عرف من تفسير المثل ههنا فلا يرد عند حذف التعريف المذكور كما لا يرد اذا  
توي بان يكون ظهوره في قضا عن ظهر امره او عهده قضا عن ظهر امره مع قوة المماثلة  
خلاف صرف التقليل مع ان المماثلة فيه ادنى على طرف التعريف **قول** كقوليه  
توحيث ان ادنى ظهر الامر فان يتبينه الامر بينهم القضا وكما يقال فلان ادنى  
دينه اي قضا لان حقيقه الدين وصف شرعي قائم بالذمة والمودي غير ثابت  
في الخارج واحدا غير الاخر فلا يكون عينه فالسبب بعض الشارحين ولكن جعلهم  
الاذا بجازا عن القضا في اداء الدين نظرا لانهم صرحوا بان اداء الدين من قبيل الاداء الكمال  
فالصحة الاسلام واما الاداء الكمال فمثل رد البيع واداء الدين **قول** وهو من كلام  
المصنف انما اسند ذلك الشارح الى المصنف لئلا يتوهم انه من كلامه في الاسلام  
لان المنازعة في الاسلام وجه الله ان النبي زاد استنباطا اخر هذا منه فيه  
الشارح عليه ههنا لانه يفاير كلامه في الاسلام بحسب الظاهر كاستباني ولو لم  
ينبه عليه لتوهم انه من كلامه في الاسلام فيحصل الثاني بين كلاميه **قول**  
متعلق بالتفسير ههنا هو الظاهر من كلام المصنف وبه صرح القاضي ابو زيد وتيسر  
الامانة وجهها الله حيث قال استعمال القضا في الاداء بجازا فيه من استنطاق الواجب  
واستعمال الاداة في القضا ايضا بجازا فيه من التسليم وكأنها نظر الى العرف  
الشعبي فوجد اكل واحد منها خاصا بمعنى جعله بجازا شرعية غير ما اخص به  
واما بحسب اصل اللغة فقد ذكرنا ان القضا حقيقة في تسليم العين والمثل



لان معناه الاستغناء والافتقار والاحكام وان الاداء مجازي في تسليم النفل لانه يعني عن شدة  
الرعاية والاستغناء في الخروج عما الزمه وذلك بتسليم العين دون النفل واليه يسيل  
كلام في الاسلام حيث قال يسي لا اذ اقتنا لان القضا لقط متسع وقد يستعمل الاداء  
في القضا بتقدير الا ان الاداء خصوصاً بتسليم نفس الواجب وعينه فقولته مقيداً  
في استعمال الاداء في القضا يدل على انه هو المجاز فقط واما الاخر فمطلق لا يحتاج  
الى التورية مجتهد يكون خفيفاً وهذا وانما لم يذكر المصنف الاعادة في التقييم  
وهي ما فعل في وقت الاداء انما القضا في الاول لان هذا التقييم الواجب بالامر  
وهي ليست كذلك بل انما هي منزلة الحاضر الاول كسجدة الطلوع ولهذا وقع الاول  
عنه الواجب على القول الاصح اما على القول بان الفرض هو الثاني فهي داخله في قسم الاداء  
**قوله** والقضا يجب بما يجب به الاداء انفق العطار رحمهم الله تعالى ان القضا بمثل  
غير معقول انما يكون بامر جديد اي بنص من الله امغاير للنص الوارد بوجوب الاداء  
واختلفوا في القضا بمثل معقول فقال المحققون من اصحابنا وبعض اصحابنا ان  
الحائض وعامة اصحاب الحديث انه يجب بالامر الاول وقال العراقيون من  
اصحابنا وصدور الاسلام وصاحب الميزان وعامة اصحاب الشافعي وعامة المعتزلة  
لا يجب بالامر الاول بل بامر جديد **قوله** كما قال عليه السلام من فاته صوم يوم  
من رمضان الحديث رواه البخاري وابوداود والنسائي من حديث ابي هريرة رضي الله  
**قوله** فاليد من امر اخر يعرف به ان القضا مماثل لما فات فان قيل لو وجب القضا  
بنص مستند امغاير للنص الوارد بوجوب الاداء المصحف تسميته قضا خفيفه قيل يكون  
بمنزلة الواجب ابتداء قلنا اصح ذلك لكونه اسنداً وكالوجوب سابق بخلاف الزا  
ابتداء **قوله** واستند المحققون بان الشرع اوجب قضا الصلاة والصوم عند  
الوقت قال تعالى فمن كان مريضاً او على سفر فعدة من ايام اخرى فانظر فعليه عدة  
من ايام اخرى قال عليه السلام من نام عن صلاة او نسيها الحديث وهذا معقول  
لان الاداء كان مستحقاً واجبا عليه في الوقت وقد علم من قواعد الشرع بالاستقرار  
ان الواجب لا يقطع عن الكلف الا بالاداء او باستغناء من له الحق او بالعجز ولم يوجد  
شي من ذلك اما عدم الاداء فظاهر واما عدم السقوط من قبل من له الحق فلورود  
النصوص بالبقاء اذ لو سقط لما وردت النصوص بالقضا واما العجز فليس الا في  
اداءه فعليه الوقت لبقاء الفدية على اصل العادة فتعبد والسقوط بتقدير  
العجز فيسقط عنه ما سنده والشرع الوقت لا المثل ان تعذر التقويم والعدم  
الثواب ان لم يتعبد وتبقى اصل العادة الذي هو المقصود مضموناً عليه لفدومه  
عليه فيطالب بالخروج عن عهده بان يعرف اليه ما هو مشروع له في وقت اخر  
وبما مثله في الحيات والاداء كما حسا وعلا وفي عدم المثل شرعاً وان لم يماثل في حق

النفق يجوز العدول اليه وبينه وهو مخالف الجماع والتسليم بالالزام في مقام الاستدلال  
غير منبذ وان اقام في مقام المنع على انما تسلم ان في الايدي على ميثاق الساق والساق  
اي طالع صيغة الجمع كيف وهو جار على ما عرفت من القاعدة اللغوية وهي ان تشبیه  
الاثنين من اثنين وما جزان منها يكون بصيغة الجمع ومنه قوله تعالى فقد صنعت  
قلوبكما فان كلا من اليد والقلب جزء مما اضيف اليه فهي صيغة مستعملة فيما  
له فيكون خفيفاً لا مجازاً كما ظن **قوله** وتقييمه المطلق هذا معني قوله الخ لم وذلك  
بجوري مجري النسخ **قوله** وهو بالنسبة الاولى نوعان انما يقيد بالاولى لما سياتي  
من الاداء ينقسم الى انواع وكذا القضا لكن بالنسبة الثانية واعلم ان حكم الامر  
هو الوجوب وهو لا يتنوع الى النوعين او الى نوع بل المتنوع اليه هو الفعل لكن لما كان  
الفعل متعلقاً بالوجوب الذي هو حكم الامر طابق لفظ حكم الامر وارتبط به حكم الفعل  
بما اذا فقيده حكم الامر نوعان او على حذف صفات اي متعلق حكم الامر وهو الفعل الزا  
**قوله** اي اخراجه من عدم الى الوجود لان الثاني في الافعال والاعراض ايجادها  
والاننيان بها لان العبادات حق الله تعالى والعبد يسلكها ويؤديها بايجادها اياه على  
الوجه المعنوي لا تسليم كل شيء بحسبه بان الافعال الشرعية حكم الجواهر مجري فيها  
التسليم جرياً في الاعيان فلا مجاز في التعريف ولين كان في حق التعريف دون التعريف  
مع انه مجاز مشهور واستعماله في التعريفات جازي مطلقاً على الصحيح **قوله** خرج القضا  
لان مثله الواجب اذا المراد بتسليم الواجب ما ثبت بالامر ومثله ما ثبت به عوضاً عن  
الفايت فيكون القضا تسليم مثله الواجب به **قوله** بالامر او واداء السلام الصبي  
العافل واداء الصوم في السر وتسلم الثمن قبل طلب البائع والدين الموجب قبل حلول  
المجل من حيث ان كلا منها آداء وليس تسليم نفس الواجب بالامر بل بالسبب واجيب بالمراد  
تقرين الاداء الذي هو موجب الامر لا الاداء مطلقاً **قوله** فان قلت تسليم الافعال لا  
هذا السؤال والجواب مستغني عما تقدم في قوله اي اخراجه من عدم الى الوجود  
اذ تسليم كل شيء بما يناسبه وانما كان محلهما للورثة كمنفس التسليم قبل **قوله** فان قلت  
تسليم نفس العين كيف يتصور لا هذا السؤال مستند ان ايضاً بحسب الطاهر ويمكن  
ان يكون لما قايده في الجملة تعرف بالناسل لانه ذكر قريباً ان المراد من عين الواجب افعال  
الجوارح لا ماله الذمه وهو نفس الوجوب وانه سقط ما قبل كيف يمكن تسليم نفس  
الوجوب لا اذ السؤال هو ذلك القيل الساقط بعينه لانه واداءه ان المراد بعينه  
الواجب نفس الوجوب المشاغل للذمة وقد ذكر هذا السؤال صاحب الكشف عبادته  
فان قيل كيف يمكن تسليم عين الواجب وهو وصف في الذمة لا يتقبل العرض  
من العبد ولهذا قيل لا يكون تقييداً بمثاله لا باحيائه فقلت لا شغل الشرع الذي  
بالواجب ثم امر بتعريفه اخذ ما يحصل به فراغ الذمة حكم ذلك الواجب كانه عينه



او يقال الواجب بالامر غير الواجب بالسبب اذا الواجب بالامر فعل الصلاة الذي حصل  
فراغ الذممة مثلاً وهو ممكن التسليم فاما الوصف الشاغل للذممة فما حصل بالسبب  
لا بالامر انما يمكن صاحبه الكشف او مراد ذلك ابتداء من غير ان يذكر قبله ما ينبغي عنه  
**قوله** زام صاحب التفتيح في آخره اعلم ان ما قاله المصنف من عدم الاداء اختيار  
في الاسلام وقال شمس الاممية الا اذا لم تسلم عين الواجب بسببه الى مستحقه  
فبطل والتعريفان متعارضان لان النفس هي العين والواجب مستلزم لسببه لان  
الواجب لا يكون واجبا الا بسببه والتسليم هو الدفع الى مستحقه لا دفعه الى غيره  
ففرق كبير لان المراد بتسليم الواجب في عبادة نحو الاسلام افعال الموارح كما في الذممة وفي  
الواجب في عبادة شتم الامية نفس الوجوب الشاغل للذممة لانه هو الثاني بالسبب  
وجيبه يرد سوال صاحب الكشف المتقدم على تعريفه شمس الامية **قوله** لا اختيار  
بل هذا القيد الى مسلم لكن ليس من الواجب ان يكون كل واحد من التبادر المذكور في التعريفات  
للاختلاف عن ثبوت بل الاصل في ان يكون لبيان الواقع **قوله** لان الامر ورد به اي التسليم  
الى مستحقه قال الله تعالى ان الله يامر بامر الله بالامر بالامر الى اهلها وهو في تسليم عباده  
الى اربابها **قوله** معنى التسليم الى حاصله ان التسليم هو الدفع الى امر مستحقه المدفع  
لان ماخذ التسليم وهو السلامة لا يحصل بدونه وما لم يتحقق ماخذ الاشتقاق  
لا يتحقق المشتق **قوله** كالزكاة والكفارات وكالسنه ورات المطلقه والامانات  
وقضا الحقوق والى وصده النطر والعشر بينا اوى زكاة ماله وطعام كفايته  
وصدقة فطره مع انه ليس له وقت معين هذا بناء على ان الاداء والنقضاء عندنا  
لا يختصمان بالوقت من العبادات بل هما متافسان المأمورة موقفا كان او غير موقت  
خلافا للشافعي **قوله** اعلم ان هذا التعريف على قول من خصص الامر بالوجوب الى اعلم  
ان هذا التعريف انما ينطبق بطريق الحقيقة على القول بان الامراسم للطلب الجازم  
كما هو المذهب الصحيح اما على القول بان اسم للطلب مطلقا جازما كان او راجحا على  
النزك او سائيا له كبدخل في المأمورة الواجب والندوب والمباح وعلى القول بان  
خفيته في الطلب الجازم او الراجح كما هو مذهب الجمهور فلا يمكن ان يعتبر تعريفه  
عاما بالنسبة الى كل من الاقوال في حمل الواجب على الثابت بالامر فيتناول الجميع فان قلت  
في حمل الواجب على الثابت فنقص لظرد التعريف بالمباح الذي ورد به الامر كالاصل  
بعد الحلال فانه لا يسيى الى اص صدق التعريف ذاعليه فليخص بل ينبغي ان يسيى  
على القول بكون الامر خفيته في الوجوب والندوب والباح لان الكل موجب الامر  
كما ذكره صاحب الكشف ولين سلطنا فالمباح ليس بما موريه عند المختلفين فان ثبت  
بالامر لا يكون الواجبا او مندوبا **قوله** فيدخل فيه النفل اي كانه تسليم عين  
ما تدب عليه ولا بدخل في قسم النفل لان النفل لا يضمن بالنزك قبل الشروع

او شرط ام لا فله اربعة مذاهب سيباني ذكرها في الشرح والثلاثة الاخيرة فخذ  
من اشارة المتن كما يوضح الاول وهو مذهب عامة اصحابنا وجه الله تعالى وهو  
الاجاب المطلق واما الثالث فمناشاة السلب الثاني وهو الاختال المطلق واما الرابع  
فمناشاة التفصيل المعنى بالفتوية المذكورة **قوله** قال بعض اصحاب الشافعي  
يحكم هذا الحق من اصحاب الشافعي وهو اختيارنا راجح استحق الاستفراغ من الشافعية  
وعبد القاهر البغدادي من المحدثين وبه قال مالك **قوله** لان الافتراء ابن حبان  
اخرج احمد وابوداود والنسائي وابن ماجه والدارقطني والحاكم عن ابن عباس رضي الله  
قال خطبنا رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال ايها الناس ان الله كتب عليكم الحج فقام  
الافتراء ابن حبان فقال اي كل عام يرسل الله قال لو قلنا لو حجت ولو لم تستطعوا  
ان تعلموا اي الحج من فمنا زاد فتطوع وروي مسلم من حديث ابي هريرة رضي الله عنه  
خطبنا رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال يا ايها الناس ان الله كتب عليكم الحج فقام  
فجر فقال رجل اكل عام فسكت حتى قالها ثلاثا فقال لو قلت نعم لوجبت الحديث  
وجاء الاستدلال به ان الامر لم يفتقر التكرار لما كان للسر من امره اصل اللسان  
وجبه ونحوه رسول الله صلى الله عليه وسلم لا يقال لو قم لاسال لانا **قوله**  
علم انه ما خرج في الدين فان في حمل الامر على وجبه حرجا عظيما فاشكل عليه فقال وجرابه  
اننا نسلم انه فم التكرار بل انما سأل لا عنيان الحج بسائر العبادات كالصلوات والصوم  
والزكاة حيث تكررت بتكرار الاوقات وجيبه اشكل عليه الامر من جهة انه راجح  
متعلقا بالزمان والكان واحدهما متكرر واما **قوله** وقال الشافعي وبعض اصحابه  
وبعض المعتزلة يحنل التكرار مطلقا وان كان لا يقتضيه حتى يحمل عليه عند النبي  
وهذا هو المذهب الثالث **قوله** لان اضر بختصر من قولك اطلب منك خبرا الى فيه  
نظر سيجي بيانه **قوله** والتكرار في المنيات يخص لانها تدل على فرد ولزمت في ما يجب  
العموم وقد تنبه العموم تحرجا من امرأة ومنه خبر من جرادة وهذا الاصل اكثر  
**قوله** لكنها تفضل العموم الى ولا تناقض بان العموم غير التكرار فان الاول عيان عن  
احاطة الافراد والثاني عيان عن المنيات بنهي واحد من بعد اخري فلا يلزم من ثبوت  
العموم ثبوت التكرار الا انها نبلا زمانا فان عامة او امر الشرح ما يستلزم به  
العموم التكرار ولذا اقتصر في تحرير البحث على ذكر التكرار **قوله** محل عليه بتدوينه  
يقتزن به الى قلنا الكلام في الجرد عن التعريف لا في المحرور به اذ عند ما يكون محل  
وناق **قوله** قال بعض اصحاب الشافعي اي وبعض اصحابنا وهذا هو المذهب  
الراجح **قوله** لقوله عليه السلام الوصية كل دم سائل رواه ابن عدي من حديث  
زيد ابن ثابت والدارقطني من حديث ثمام الداري وهذا الاستدلال بما لا يقول الشافعي  
لاننا لا نقول بوجوب الوصية لدم فلا يقيده لانه في مقام الاستدلال وانما يقيده



على قول بعض اصحابنا لكنه لم يكن ان يقال هذا وان لم يكن دليله اورد به بطريق  
الالزام علينا انه دليل الزام فان الحكم يستدل با دلة سواء كانت اثباتية مذهب  
او لزام الحكم والميراث عن هذا المذهب ان الكراهية اشكال ذلك انما لزم من تحدد  
الاسباب المتضمنة الى تحدد السببات لا من مطلق الامر المطلق ولا من المعلق  
بالشرط ولا من المقتضى بالوصف فلا يلزم من تكرار الشرط تكرار المشرط ولا من وجود  
الشرط لا يقتضي وجود الشرط بخلاف وجود السبب الذي في معنى العلة فانه  
يقتضي وجود مسببه فان قيل الكلام في الامر المطلق والمعلق بشرط او وصف متين  
فلا يكون مما نحن فيه قلنا المراد بالامر المطلق هو المجرد عن قريتين ما التكرار او المرة  
سواء كان موقفا يرفق او معلقا بشرط او مخصوصا بوصف او مجردا عن جميع ذلك فان قلنا  
قد وافق اهل هذا المذهب ان الامر المطلق عند الاطلاق لا يخلل التكرار فكيف سألهم  
القول باقتضا التكرار عند التقييد بوصف او شرط والتعليق لا يورث قطعية اثبات  
ما لا يحتمله اللفظ قلنا نعم لكن ذلك قد يصرف اللفظ عن اقتضائه الاثر  
لا يصح الطلاق والعناق كيف توجب الوقوع في الحال عند الاطلاق واذا علمت  
بالشرط تاخر الحكم الى زمان وحين **قوله** لكنه يقع جواب دخل تقدير لو كان مفهوم الامر  
فرد لا يحتمل العدد لما صححت نيته الثلاث في قول الرجل لامرأته طلقني فقلت لاها عدد  
بلا شبهة فاجاب بانه وان كان فردا لكنه يقع على اقل جنس الذي يحريمه عنه وهو  
اد في ما بعده مما تلاه المتقين ويحتمل كل جنسه بدليله وهو اليه باعتبار  
وحدته الجنسية لا باعتبار ان له افرادا في الذهن والخارج المتري في الطلاق  
مثلا جنس من جنس النكاحات بجمع وصفه بالوحدة وان كان ذا افراد في الخارج  
فيقال الطلاق واحد باعتبار معناه الذهني ولا يتحد في ذلك كونه ذا افراد  
في الخارج كما مر في خصوصي الجنس والنوع والحاصل ان كثرة الاجز او الجزيات  
لا تمنع الوحدة الاعتبارية **قوله** فانت قبل ذكر العدد لا يقع شي ولو مات  
الزوج قبل ذكر العدد فهي واحدة لان اتصال المحل بالصيغة وعدم ذكر المغير  
مخلاف الاول لانعدام المحل قبل ذكر المغير من محل قابل له كذا في الزاوية **قوله**  
الا ان تكون المرأة امته استثنائا من قوله ولا تعمل بنيه التثنية **قوله** لانها  
جنس طلاقها جواب سوال بان يقال ينبغي ان لا تصح نيته التثنية في الامه كما لا تصح  
في الحق لانه عدد ولفظ الفعل فرد فلا يحتمله فاجاب بان التثنية جنس طلاق  
وحينئذ تعمل بنيه التثنية لانه فرد اعتباري كاي الثلاث في المثل **قوله** واهل  
ان موجب اللفظ لا وذلك لان الاحتمال هو التخيير العقلي والموجب هو التخيير العملي  
الثابت للفظ **قوله** لانه جنس يقتضي الفرد الحقيقي ويحتمل الفرد الاعتباري  
فتعمل بنيه الشبهة لاحتماله وتلقوه في الخير لا فتصا به **قوله** ولما قيل ان يقول

لا يتوابعها قلنا هذا اذا لم يضمن الامر بالماوريه الوقت امرين امر بالواجب  
وامر بالاجتناب في الوقت المخصوص فاذ اقامت المنيعة في الوقت المخصوص الذي  
كالواجب بتي الوجوب مع نقصان فيه فلا يلزم حينئذ شي مما ذكرتم **قوله** كما قيل  
اليه ابو يوسف في رواية اي في رواية عنه وهو رواية عن زفر ايضا واليه  
الحسن ابن زياد **قوله** ولا يمكن ايجاب القضاء بالصوم ولا يمكن ايجابه بالصوم  
لان ما يزيد على ما التزمه وحيث وجب القضاء بصوم مقصود بانفاق بيننا  
في طاهر الرواية دلالة وجب بسبب اخر غير السبب الاول **قوله** لانه لا اعتكاف  
الا بالصوم كما اخرج الدارقطني والبيهقي عن عدي بن عاصم عن عمار بن  
وهنا احتشبه وهو ان ايتنا انما لا يمكن الا بالصوم في الاعتكاف المذكور  
واما الاعتكاف النفل فالصوم ليس بشرط فيه في طاهر الرواية ثم انهم يستدلون  
على اشتراطه في المنذر بقوله عليه السلام لا اعتكاف الا بالصوم وهذا عام  
يشمل المنذر والنفل فوجه تخصيصه بالمنذر ولعل ارجح بعض المحققين  
رواية الحسن في اشتراط الصوم في اعتكاف النفل ايضا الاطلاق الاحاديث  
**قوله** وطاهر قضاه في رمضان الثاني هذا وجه اخر في تقرير السؤال وحاصل  
ان السؤال يقتضي وجهين فبيان لو كان القضاء بالسبب الاول لكان الحكم انما سقو  
القضاء اساسا كما ذهب اليه ابو يوسف واما جواز القضاء في رمضان اخر كما ذهب  
اليه زفر واللازم باطل **قوله** عرفنا ان وجوب القضاء غير مضاف الى السبب  
الاول اذ لو كان مضافا اليه لما اختلف في رمضان الثاني ولما لم يجر عرفنا انه غير  
مضاف اليه والمراد بصير النكاح العرافين ومن راقم والتقدير ولما لم يجر  
عرفنا **قوله** بل الى التثنية وهو سبب مطلق لوجوب الاعتكاف بصوم مقصود  
مخصوص به منزلة ما اذا نذر ان يفتك شهر **قوله** ولو نذر نذرا مطلقا  
لا يجوز له ان يفتك في رمضان آخر وكذا اتصال النذر كان موجبا للصوم اي لانه  
شرطه كما ان النذر بالصلاة نذرا لوضو لا نذرا بالشرط نذرا بشرطه **قوله**  
ولقد نذر ان يفتك ليلة واحدة لا يصح الا وعني ابو يوسف تلزمه الليلة  
بيومها ولو نذر في نذر بالليلة اليوم يلزمه ولو نذر اعتكاف ليلتين صح نذر  
اذا لم ينو الليلتين خاصة بل نوي اليومين معها وهذا لان الصوم شرط في الاعتكاف  
المنذر ولو الليل ليس محلا للصوم شرعا اما الاعتكاف النفل فينبغي ان يجوز اذا نوي  
الاعتكاف ليلتان الصوم ليس بشرط في النفل في طاهر الرواية **قوله** ولكن سنط  
المقصود لشرف الوقت واختصاصه بقضيه الصوم فيه من قبل الله تعالى  
فلما ظهر للاعتكاف شرفه ايجاب صوم مقصود فيه فاكتفي بصوم رمضان  
لان الشرط براعي وجوده لا وجوده فاقصدا كمن نذر بالصلاة وهو نوي



لا يجب عليه وضوء آخر ثم لما انفصل الاعتكاف عن الصوم بان صام ولم يعتكف فانتهى  
ما ثبت من الفضيلة لشرف الوقت بحيث لا يمكن من كتاب مثله الا بالحياة الى رضا  
اخر وهو وقت مد يد استوي فيه الحيوة والموت فلم تثبت الفدية على الكتاب ما فات  
من زيادة الفضيلة الثانية بشرف الوقت فيستد في الاعتكاف مضونا بالاطلاق  
في منه ذلك السبب وصار ذلك النذر منزلة تد ومطلق فيظهر اثره في اجاب  
الصوم لزوال العارض فكان الصوم المقصود واجبا لذلك السبب لا بسبب آخر  
كما اذا روي ذلك الصلاة في انتقض وضوءه يجب عليه وضوء اخر في ذلك النذر  
منزلة تد ومطلق لا بسبب آخر **قوله** في قوله فعاو شرطه الى الكمال وهو ان يجب  
يصوم مقصودا بالنذر والوجوب **قوله** فاذا وجب يصوم مقصودا لا يتبادر  
يصوم رمضان آخر كما اذا نذر باعتكاف مطلقا او مضاف الى شهر غير رمضان لبيان  
جائز في الصلاة المنذرة ان يرد بها يومه مكنونة تكون بعد النذر وكان ينبغي ان يحذر  
الاعتكاف في رمضان اخر اذا نذر ان يعتكف شهرا واذا جاز ذلك جاز ان يتبادر  
في رمضان اخر لان الوضوء مني وجب لغيره فكان شرطه محضا فجاز ان يوجب  
احدا عن اخر فاما الصوم فتان يجب لعينه كصوم رمضان وتان يجب لغيره  
كصوم الاعتكاف فلم يكن شرطه محضا بل عبادة مقصودة وما وجب لعينه لا سؤ  
عنه عني اذ ينبغي ان يكون الشيء الواحد واجبا لعينه ولغيره وانما جائز في رمضان  
الاول للضرورة وعند اتصاله استفتت الضرورة وفي قوله ولما انفصل الاعتكاف  
عن صوم الوقت اشارة الى انه لو لم ينفصل بان فانه الصوم والاعتكاف جميعا يخرج  
عن المحنة بالاعتكاف في فضا هذا الصوم لبقاء الاتصال يصوم الشهر كما كفا  
في الجامع الكبير واصول الفقه لشرا لا يمة السرخسي **قوله** وما قلناه اوله الى ما حصله  
ان ما قلناه وهو وجوب فضا الاعتكاف بصوم مقصود اولي واحوط مما قاله ابو يوسف  
من عدم وجوب الفضا للفقد والصوم لان ما ثبت بشرف الوقت من الزيادة لما  
احتل السقوط محضي رمضان فان نقصان الثابت والرجعة الواقعة بشرف الوقت  
اولي باضال السقوط والعود الى الكمال الذي هو الاصل في الاعتكاف وهو ان يوجب  
يصوم مقصودا مخصوصا به وانما كان سقوط النقصان اولي لو جهل احد ما الا  
بالعبادة احوط من تركها واجبا اولي من غيرها وزيادتها اولي من نقصانها فسقوط  
النقصان اولي من سقوط الزيادة وثانيهما ان وجوب سقوط الزيادة امر واحد وهو  
الموت قبل دخول رمضان الثاني وموجب سقوط النقصان امران حرف الموت  
والنذر والاعتكاف فاذا ثبت ما ثبت في حرف الوقت فقط فاولي ان يثبت ما يثبت  
حرف الوقت مع شي اخر مع تحققها جميعا لان قوة السبب وكثرة ادعى لما وجب  
السبب **قوله** لان الشرف لما حصل بالقصد الى وكذا قوله كما ان النقل بحرفه متبذرة

الاجل يناسب المقام لان الكلا في الجواز وعدمه لا في الفضلية وعدمها والمناسب  
قوله بعد كمن اسلم في الجزا لافضل **قوله** كمن اسلم لا يعني اذا اسلم الكافر عند الغروب  
فوجب عليه صلاة العصر ناقصة فلم يرد حاجتي جا اليوم الثاني عند الغروب  
فانه لا يرد بها في ذلك الوقت وان وجبت ناقصة لانه لما زال ذلك النقصان  
في اليوم الاول عاد النقصان الى الكمال فلم يحجز ادائها الا كماله لانه صار في دينه  
يصنفه الكمال وهذا قول شرا لا يمة وقال في السلام التردوي لا رواية في هذا  
السنة فينبغي ان يحذر لانه اذا ما كما وجبت **قوله** لبقاء احدي العلمين وهو ان نقصا  
يصوم الوقت والاخر في شرف الوقت **قوله** ولما يلبان يقول فعاو واراد على النظر  
يعني صلاة جواز الاعتكاف في صوم النقصان الاتصال يصوم الشهر مطلقا او مضافا  
فلذا جاز فيه **قوله** فان قلنت هذا السؤال واراد على قوله فلم يحجز في رمضان اخر  
يعني اذا فات الاول بعود شرطه الى الكمال **قوله** حدوث صفة الكمال منع الشرط  
وهذا اجرب في الجملة فالاحسن في الجواب ما قدمناه من ان الصوم ليس بشرط محض  
بما حذف الوضوء والشرط المحض هو الذي يراعي وجودها لا قصد **قوله** فلما التبا  
كما دل على وجوب الفضا بالتقويت دل على وجوبه بالفوات هذا الزام للنايل بان وجوب  
الفضا بسبب جديد وتقوم انة لا فرق في وجوب الفضا في هذه المسألة بين الفوات  
والتقويت اتفاقا مع انكم قلتم السبب الجديد هو التقويت فاذا هو السبب الجديد  
في صورة الفوات كما اذا حدث به مرض مانع من الاعتكاف فان قالوا التقويت منزلة  
تصريف الفوات فان وجوب الفضا فيه بالسبب السابق نقول ليس لكم قاعده  
كلية مع ان هذا خلاف المشهور عنكم من ان الفضا يجب بسبب جديد مطلقا **قوله**  
والا اذا اشاع ينقسم الا اذا اولي نوعين اذا محض واذا يشبه التضامن المحض ينقسم  
الى نوعين كامل وقاصر وهذه الانواع الثلاثة كما تحقق في حقوق الله تعالى تحقق  
في حقوق العباد فتكون الاقسام بالنظر الى الحقين ستة **قوله** كامل وهو الذي  
يؤديه مع توفيره من الواجبات والسنن والاداب الاولى ان يقال في تعريف  
الكامل هو ما يؤديه الانسان مع على الوجه الذي امر به كما قال شرا لا يمة السرخسي  
الكامل هو اذا اشروع بصفت كما امر به والتحقيق ان كل اذا ترك فيه شيء من الواجبات  
فما قاصر وهو كامل كذا ذكر بعض المحققين **قوله** في المكتوبات والوزن وغيرها  
والترافع وكذا العبيد والكسوف **قوله** والجماعة في غيرها اي في غير هذه المذكورة  
نقصان ولما يلبان يقول وروى ان النبي صلى الله عليه وسلم صلى النفل جماعة في غير شهر  
ومضان فلا تكون الجماعة في غيرها مطلقا نقصان ويمكن ان يجاب بان ذلك  
داخل في الترافع لانه قيام الليل والصلاة فترد الى ينبغي ان يكون في النفل  
كامل الا ناقصا لانه هو الواجب بالامر والجماعة لوجوب الامر في سنة فيكون اذا



بما أحل الله من تركها يوجب القصور واجب بان الجماعة سنة مؤكدة وهي حكم الواجب  
او واجب فكانت داخله في الامر الذي ثبتت مثله الواجبات وكان تركها موجبا للقصور  
كترك الناحية فتأمل **قوله** والسيوف منقورة فاستدلوا بالسيوف منقورة والاشربة  
لان تحريمه مبني على تحريمه الامام حتى لا يبيع الاخذ بالسيوف لان احرامه احرام البناء  
فلم يحز لغيبه بنا تحريمه على تحريمه وقدر الاخذ في القصور ووقوعه في السيوف لانه  
في حكم القتيدي فافانته ولهذا لا ينفرد ولا يسجد للسهول لانه خلف الامام حكما بخلاف  
السيوف فاللاحق ليس منقورة الا تحريمه ولا **قوله** وهو اي الاخذ بالسيوف اي اذ كان  
الصلاة وقائه الباقي اذ ان اول الصلاة ليس بشرط وكذا فوات الباقي كله فالاول  
ان يقال هو من فاته بعد ما دخل مع الامام بعض صلاة الامام لنوم او سبق حدث  
او غيره **قوله** حيث قال وما فاتكم فاقضوا واده احدى مسته وان جاز في صحيح  
من حديث ابي هريرة رضي الله عنه **قوله** قلت ساء قاضيا يجازي الا قبل الاول انما  
ان ذلك من الشارع الملاقى لغوي بمعنى انما يريد رواية البخاري وما فاتكم فاقضوا  
فلا يضر بعد مخالفة التسمية الاصطلاحية لامر ان المناسبة اعتناء البلاغة  
والمناجاة فان قوله فاقضوا يعني فادوا والمناجاة لانه اقضوا الامام واطلوا فادوا  
لغات ذلك وحصل من الكراويا برفع عنه بلاغة متروكي جوامع الكلم صلى الله عليه وسلم  
واما في الاعتبار فاذا دار الامر بين موافقة الشارع ومخالفة فيه كانت موافقة  
بلا خلاف فانه افصح الحق واعرفهم بوجوه المناسبة فلا يستقيم به جيبه جوابا ليراد  
**قوله** المسئلة مصونة في مسافر الى لو كان هذا المسافر مسوقا وجده منيبا لافا  
او المخل في السفر فانه يصلي او يمسوا انكم او افرغ الامام او لانه مود اذا قاصرا  
فنية الإقامة قد اعترضت على الاداء فغيره **قوله** لان نية الإقامة قد اعترضت  
على الاداء بخلاف ما اذا فرغ الامام شرع في التغيير فغيره لانه انما اعترض على القضاء  
دون الاداء واذا التغير الاداء لا يتغير القضاء **قوله** ومن الرابع انه اي للاخذ اذا انكم بعد  
وجود الغير بطل صلواته فيحصل اربعة ازال شبه القضاء بالمخرج عند التحريم للشرقة  
مع بقا الوقت **قوله** انه اي للاخذ وود حقيقته لوقوع التحريم في الوقت وقاصد شبهة  
اي للفوات عن الامام **قوله** من غير تكلم زاد بعضهم قيد آخر وهو مع بقا الوقت والحق  
ان هذا القيد لا يحتاج اليه في تصور المسئلة بل في تحذرات بعض القنود **قوله** علم من القيد  
الاول الى القيد الاول كون الامام مسافرا والثاني كون المقتدي نوي الإقامة في موضع  
والثالث كون النية بعد النزاع والرابع من غير تكلم **قوله** ان الامام لو كان منها والقيد  
مسافرا يتغير فرضه بالتعب مع بقا الوقت **قوله** ومن الثاني ان الإقامة لا بد ان يكون  
في موضع لها صفة انه قيد اتفاق لانه لم يخرج شيئا لانه الإقامة انما تعتبر اذا كانت  
في موضع اما اذا التزم في موضع في بقا القنود لا يجب ان يكون للاخراج بل الاصل في

يكون لبيان الواقع **قوله** لان حاله مبطل غير متأكد حاله كونه في المكان وعرضه هي  
نية الإقامة **قوله** ويمكن ان يجاب بان هذا لا يبرهن جها بل عملا بالشبهة الى اخره فيظهر  
اذ ليس بها هنا شبهان بل حقيقته وشبهه وعلى تقدير جرح الحقيقته شبهها ايضا فليس  
في اعتبار الشبهة في عدم التغير اعمال بالشبهة بل باحد ما فاقهم والا الى ان يجاب بالقول  
اللاحق اذا يشبه القضاء كما ذكره الغير انما يعلم في الاداء المحض لا فيها شبه القضاء  
وهذا لان الاخذ صار قاضيا لما اعتقد له الاحرام مثل والقضاء بالمثل يجب بما يجب به  
الاصل وهو الاداء مع الامام فالرئيس لا يصل لا يتغير المثل بعد فراغ الامام لا يتغير  
الاصل فالرئيس لا يتغير المثل **قوله** ولذا يكون الاداء كاملا لورد عين الواجب باعتبار الشرع  
هذا اذا كان كل حكم مخالف المول فانه اذا كان حقيقته قالا والكامل في خندق العباد  
نوعان **قوله** الا ان الشروع جرح المودي عن ذلك الواجب كان القيود من غير ان يناد  
العقد حكما وان كان غير حقيقته اذ العقد يتناول الدين وهو وصف في الذمة **قوله**  
تحت قوله القاضية بها اذ ان زبنا لانه دون حقه في الصفة ولهذا قال اي حقيقته **قوله**  
انها اذا هلك عند القاضية كبريج بشي لانه اذا ما صله لانه من غير حقه وبطل  
حقه في الجوق وقال ابو يوسف انه يرد مثل الغنوص وبطلان الجيا و احيا الحقه  
في وصف المردة **قوله** وذلك مستند لك فان الاول يعني عنه لكن كان ينبغي ان يقول  
لان حقه مستغنا به وقبضه اللهم الا ان يقال الدين جنانية ايضا لان الجنانية تتناول  
المال وغيره **قوله** ومعني قصود الحق كان الناس ان يقول ما كونه اذا فلكونه  
تسلم غير الواجب واما كونه قضا فلكونه اذ لا على الوصف الذي وجب له  
واما قوله بعد اما كونه اذ الحق فانما هو تفرع على كونه اذ قاصر بيان المعنى  
فاقدم **قوله** يرجع المالك على الغاصب بالقيمة بلا خلاف لقصور الصفة كان  
الرد لم يوجب **قوله** والمشتري على البائع بالتثنية بعينه يرجع المشتري على البائع بالتثنية  
فما اذا سلم المبيع شفعوا بالجنانية او بالدين وقيل بها اوسع في الدين المبيع الفصل  
الاول فالرجوع بكل التثنية انما هو قول ابي حنيفة لا سقا صا القيد حتى كان المشتري  
لرقيقته لان بينه وبين التثنية المبيع بسبب كانت ازالها به مستحقة في يد البائع منزلة  
ما لو استحقه ماله او مرتفع او صاحب دين وهذا استحقاق فرق العيب وعندها  
الشغل بالجنانية عيب منزلة المرض بالاشد والعيب لا يمنع تمام التسليم فالرجوع المشتري  
بكل التثنية بل يقتضيان العين بان يقوم العيب حال الدم وحرام الدم فخرجت بنت  
ما بين التثنية من التثنية واما في الفصل الثاني فالرجوع بكل التثنية بلا خلاف لان الاداء كان  
قاصرا فاذا تخلف الفوات بسبب مضاف الى ما به صار الاداء قاصرا جرح الاداء  
لرئيسه ولا ينبغي ما في عبارة المصنف الشارع من الحارزه فنيته لذلك **قوله** ولتقص  
القاضي ليس نفي لان المناظر ان يقتضي لها بالقيمة في الصون المذكورة واما الواو

ثم علم



واو الحال اي والحال ان القاضي لم يفتش لها بالقينة حتى لو ملك الزوج العبد بجبر الزوج  
على التسليم فهذا قيد لكون الزوج بجبر على التسليم بعد الشرا وجبر المرأة على القبول  
اذ لو قضى القاضي لها بالقينة ثم ملك الزوج العبد لا يجبر على تسليمها ولا بجبر المرأة  
على القبول لان حكم القاضي بتقرير القينة لا يقتضي تسليمها للعبد بعد ذلك  
والله اعلم **قوله** لان حكم الشرع الى دليل على ان تبذل الصفة بوجوب تبذل  
الذات **قوله** يتعلق بالشئ من حيث انه مملوك لبعض الافراد فيجوز للمالك ويجوز  
غيره وهذا بيان الصفة **قوله** حكم المنزبر اي فانه حرام لذاته ولهذا لا يبعد  
حرمة اصله لان ما بالذات لا يتغير بتغير الملك فهو يشبه للنبي **قوله** والمراد  
من العبد لا هذا يناسب عبارة صدر الشريعة حيث قال تبذل الملك بوجوب  
تبذل العبد واستدل على ذلك بان العبد هو المخرج المركب والشارح غير العبدان  
حيث قال لان تبذل الملك اوجب تبذل الصفة وتبذل الصفة لتبذل الذات  
فتبذل الملك بوجوب تبذل الذات ولكن له هنا ايضا مناسبة في الجمل  
فتبذل البعض اي وهو المملوكية بتبذل الكل اي وهو العبد لان المركب يتقدم باعدام  
جزءه **قوله** ولما قيل ان يقول الى هذا الاشكال اوردته في التلويح على ما ذكره صدر  
الشريعة **قوله** والفرق بين المجموع والصفة ظاهر يعني فرق بين كون العبد  
في مجموع الذات والمملوكية فاذ كان صدر الشريعة وكونها هي الذات فتبذل للملك كذا  
الناظر وذلك لانه اذا قلنا العبد في مجموع الامور فتكون مركبة من جزئ الذات والمملوكية  
التي هي صفة وجب تبذل من تبذل الملك تبذل الذات ضرورة تبذل الكل بتبذل  
جزءه واما اذا قلنا ان العبد هي الذات فتبذل للملكية بها فتكون المملوكية قيد الجزاء  
فلا يلزم من تبذلها تبذل الذات لان تغير القيد لا يوجب تغير القيد فلا يلزم تبذل  
الصفة تبذل الذات فافهم **قوله** وما روي ان النبي صلى الله عليه وسلم للشر  
مشتق عليه من صدر روايه عما يشتهر به صلى الله عليه وسلم روي في رواية عاتية  
وعما يشتهر من بني تميم ولا تخرم الصدق على مواله بل موال بني هاشم على ان كانت  
صدقة التطوع ولا تخرم الا على النبي صلى الله عليه وسلم **قوله** فقد جعل تبذل  
الملك موجبا لتبذل الذات فانه عليه السلام قد اكل مما تصدق به على يريسة  
لما اهدته اليه ولو لم يضر تلك العين بالهبة غير ما بالصدقة شرعا لما حل له  
التناول منها لحرمة الصدقة عليه صلى الله عليه وسلم **قوله** ولهذا اي لكون  
ان تبذل الملك بوجوب تبذل الذات وانما العبد التملك ثانيا في الصورة المذكورة  
في المتن غير ما استخفته المرأة بالتسمية بعد القضا بالقينة **قوله** لان حكم  
اي المرأة **قوله** ولو كان لها اي القينة **قوله** لما وجب اي المرأة اي الى العبد  
ولم يتغير اي حكمه بالقضا **قوله** قلت ففما الدين الطاهر ان لفظه ففما رايه

واعلم لان العبدون تنضم بانسابهم وذلك لان الدين وصف في الذمة والعبد  
الودي مقابله الا ان الشرع جعل الودي عين ذلك الوصف الواجب في الذمة  
والعين اعم من ان تكون بحسب الحقيقة او باعتبار الشرع والمنسحب في الدين تسليم العبد  
بحسب الحقيقة وانتنا الخاص لا يوجب انتنا العام فالودي عين الحقيقة في الذمة  
وان من العبد بحسب الحقيقة ضرور تخلف القباير في الواقع وما جعل الشارع تسليمه  
تسليم الدين فهو الواجب وتسليم الواجب اذ اكامل فاذ العبد عن الدين اذ اكامل  
بخلاف الفرض فان الودي مثل المرحله الشارع غير الثابت في الذمة لعدم الضرر  
لان رد المفروض ممكن بان يرد قبل التصرف فيه فبالنظر الى المفروض يكون الودي  
مثلا واما ما يقال من ان معنى ففما الدين بالمثل ان الدين لما سلم المال الى ربه  
الدين صار ذلك دين في الذمة كما كان دين في ذمة الدين ففما صافيه بطور  
لان ففما الدين جنيدي لا يكون تسليم عن الثابت في الذمة وهو طاهر ومثله لان  
على هذا التقدير ما ثبت في ذمة ربه الدين والتسليم لرفع عليه بل على نفس المال  
الودي وايضا على هذا لا يكون فرق بين ففما الدين والفرض وقد صرح في الاسلام  
وغير بالفرق بان تادية الفرض ففما ونا دية الدين اذ اكامل ويمكن ان يجاب  
بان ذلك طريق اخر يخرج ففما الدين بتلويح النظر عن تسليم العبد والمثل فلا يوجب  
بالاداء ولا بالتضام بل بالقاصه **قوله** ولما قيل ان يقول كان ينبغي ان يكون ففما الفرض  
ففما شبيه بالاداء الى اجيب بان حنيفة الفرض وهي تسليم المال المستقر  
على ما قطع له من ماله استملا كما سحرنا بالمثل ضمنا غير قابل للتوفيق  
ياي ذلك لان العار به هي تسليم النافع بغير عوض تسليمه لا يقتضي ضمان ما تلف الدين  
حالة الاستعمال ولا تاي فيقول التوفيق فهي منافية لها ولا يثبت من المتنافيين سلوك  
مسلك الاخر واما لم يجز فيه الربوا وهو فضل ماله لا يقابل له عوض في معاوضة ماله  
مما لانه من باب التبرعات بالمنفعة كالعارية الا ان المقصود بالفرض لا يتحقق  
مع بقا العبد ولا يمكن ذلك فيه مع ثباتها فاستدعي تسليم الدين لتحقيق المقصود  
باستملاكه بخلاف العارية ولهذا قالوا ان عارية النقد من فرض ففما ذلك ان معنى  
كون الفرض سلوكه مسلك العارية انه من قبيل التبرعات بالمنفعة وان  
على تسليم العبد تعليبا لجهة المقصود كالعارية لا من باب المعاوضات كالصرف  
وجنيدي يكون والمثل فيه ود المثل حنيفة وحكا فيكون ففما محضا لا ففما حنيفة  
اذا حكما لا تتنا تحقق بقا العينية فيه حنيفة وحكا فافهم في الهداية مخالفت  
للمع كنب المصنوع من ان الودي في الفرض مثل الحق لا عينه بحسب الحقيقة  
حتى لا يكون اذ ابل ففما ففما **قوله** والتضام اوع ايضا اوع الفضا سبعة  
تلاشه في حقوق الله تعالى واهية في حقوق العباد وبيان ذلك ان الفضا



ينقسم الى قضا محض والى قضا يشبه المداوم المحض اما قضا مثل معقول واما مثل  
غير معقول وهذه الامور الثلاثة كما حقق في حقوق الله تعالى فحق في حقوق العباد  
ثم القضا مثل معقول في حقوق العباد ينقسم الى كامل وقاصر فصارت الانقسام سبعة  
وقيل مثل هذا التقسيم يجري في حقوق الله تعالى ايضا كقضا القايته بالجماعة  
فانه كامل وبلا تفرد فانه قاصر ورد بان الثابت في الذمة اصل الصلاة ولو  
الجماعة فالقضا بالجماعة او منفردا انبان بالمثل الكامل الا ان الاول اكل **قوله** وهو  
ان تعقل فيه المأثلة اي يدرك العقل ماثلته للقائت **قوله** يعني لا يدرك العقل  
يعني لا يدرك العقل ماثلته للقائت لانه ينفيه بحكم بعدم ماثلته له لان  
العقل من حجج الشرع وانما لا تقتضى اذ هو من امارات العجز والسفه تعالى الله عن  
علو اكبر **قوله** والندية له اي للصوم وكما يحتاج الغير اليه **قوله** اما صورته  
لان الصوم اساك والندية اعطى **قوله** بالكف عن شهوة البطن والفرج تصيرا  
مع النية والندية تنفيس المال اذ هي دفع جز من المال على وجه مخصوص ولا سيما  
يبين انقاص النفس وتنقيص المال **قوله** قال في الامسالم الى هذا مختص بالاجماع  
يعني يطبقونه مختص من قوله لا يطبقونه كقوله تعالى يبين الله لكم ان تضلوا اي  
ان لا تضلوا وفي تفسير الاجماع اقوال قيل نقلا عنه في مبسوطه باجماع اصل  
التفسير قال المصنف باجماع الفقهاء واما المفسرون فلهو فيه اقاويل وقيل باجماع  
الفايدين بعدم نسخه وقيل بالاجماع اي بدلالة الاجماع فان حكم الشيخ الثاني مجمع عليه  
وهو مستفاد من الكتاب ولا يستفاد بدون حرف **قوله** وقال الامام الرازي  
قال الكعبني نسخ هذه الآية بالتي بعدها وكذا قال الفقيه وكذا اورد  
عن سله ابن الاكوع رضي الله عنه اخذ قال لما نزلت وعلى الذين يطبقونه  
الآية كان من ايراد ان ينظر وينقضي فعل حتى نزلت الآية التي بعدها فنسخت  
وروي الجماعة عن عطاء انه سمع ابن عباس يقول وعلى الذين يطبقونه فندية ليست  
مفسوخة وهي للشيخ الكبير والمرأة الكبير اللذان لا يستطيعان ان يصوما فيطعموا  
مكان كل يوم مسكينا وقول ابن عباس رضي الله عنه مقدم لانه مما انبأ بالرواي  
بل عنه سماع لانه مخالف لطاهر القرآن لانه مشتمل في نظم كتاب الله تعالى فجعله  
منقيا لا يقدم عليه الا بساع البينة كثيرا ما يخرج حرفا في اللغة العربية في  
الكثير من نوازل فتقوله كورس اي لا تقنا وسيناه الله لكران تضلوا ورواي  
ان سيدكم اي لا تلمذكم ويعتد هذا التفسير قراءة حنفية رضي الله عنه  
لا يطبقونه باثبات **قوله** والتغير يعني البير لا يعني الاصر اي ليس الصبر  
اصر وهو الثقل لان الصوم مع المسلمين اخق فكان خيرا **قوله** وخاف اي لاد  
الامام في تكبيرات العبد قبل ان يرفع الامام راسه لراشغال بالتكبير فيما قانه

يكبر الى اما اذا غلب على ظنه او راكم في الركوع ان كبر قايما كبر قايما ثم ركع لانه انما القيام هو  
الحمل الاصيل للتكبير وخرج السله من هذا الباب لانه يكون اذا غنط وكبر برأي  
لانه يسوق وهو مستقر فيها ينقضي والذكر القايته ينقضي قبل فراغ الامام بخلاف  
العقل **قوله** من غير ان يرفع يديه لان الوضع على الركبتين من غنط في الركوع سنة  
فانه يكبر للافتتاح او لا ثم يكبر للركوع اما تكبير الافتتاح فانه فرض واما تكبير الركوع فانه  
واجب كذا في التفرير ومن ثم قيل يحمل الخلاف ركوع الركعة الثانية لان تكبير الركوع  
فيه واجب اما الاول فلا ياتي به اتفاقا وفيه نظر وفي المحيط والملائكة او لا الصلاة  
مع الامام يكبر في الحال لانه لا يمكنه التاخير بل اخر الصلاة لانه ليس يحمل له ويكبر اي  
نفسه لانه كالمستقر والسوق انما ينفرد بقضا ما سبق به او لا فيما يمكنه القضا اخر  
تحريرا للوافق مع الامام وهذا لا يمكنه القضا اخر لانه لو اخر يفوته التكبير اصلا  
فينقضي الحال وان كان يحمل باستماع القراءة فانه لا يفوته الاستماع اصلا بل يتخلل **قوله**  
من غير ان يرفع يديه اي لان الوضع على الركبتين في الركوع سنة في محله والرفع يكون سنة  
لا في محله وان رفع الامام راسه سقط ما بقي من التكبير لانه ان اتي به في الركوع لزم  
ترك التابعة المفروضة الواجب والقومة ليست معتبة بل شرعت للفصل حتى  
ليرجع منه وكا باذراكا فان يكون محاذ للتكبير لا اذ اول قضا **قوله** لان الركوع يشبه  
القيام لاستواء النصف المستقل لان الفارق بين القيام والقعود ان النصف  
المستقل وذلك موجود **قوله** وقال ابو يوسف اي في رواية عنه **قوله** محتمل ان يكون  
معلولا بالعجز لا فلا اختلف الوجهين امرناه بالندية احتياطا فان كان هذا الحكم شرعا  
في الصلاة فقد تادي والافلا باس به لانه يكون يرا منته اما حيال السيات فليست  
الندية جازية عن الصلاة قطعا ولذا قال محمد في الزيادة ان تجزيه ان شالله فقد  
كان قال في اداء الوارث القدا عن المورث بغير امر في الصوم ولو كان ثابتا بالنيك  
لا احتاج الى الحاق الاستثنا كما في سائر الاحكام الثابتة به ولا يقال لا كانت  
الصلاة مثل الصوم او اهر منه يلزم ان يثبت الحكم فيها بالدلالة وان كان غير معقول  
المعني لا نأقول لانه في الدلالة من كون المعني المورث في الحكم معلوما سواء كان ثابتا  
في الحكم معقولا كالآية في التافيت او غير معقول كالجناب عليه في الصوم في ايجاب الكفا  
وهنا غير معلوم فلا يمكن اثباته بالدلالة كما لا يمكن بالقياس **قوله** اعلم ان قوله  
اي قول المصنف في الكشف لانه لانه لريه كره في المشن وانما ذكر في الكشف  
وكان الاول ان يقول والفايل ان يقول التعليل باحتال العجز مشكل وحاصل الاشكال  
اذ بنا الحكم على المشتق دليل على عليه وصفه وقد بيني وجوب القدي على عدم الطأ  
في قوله تعالى وعلى الذين يطبقونه فندية اذ المراد لا يطبقونه وهو العجز عن الصوم  
فيكون متعينا للعلية لا بخلافه **قوله** ان تقدير النبي غير متعين في الآية



وان فري به للقول بحري الفرة المتواترة على ظاهر الثابت وبار ذلك كان مشروع عام فتح  
يقوله فمن شهد منكم الشهر فليصمه وان وجوب الفدية في الشئ الثاني انما ثبت بالإجماع  
على ما مر واذا لم يتبين بيقين من النبي لا يتبين ثبوته واذا لم يتبين ثبوته لا يحسن عليه  
واذا لم يحسن عليه كانت محتملة وهو المطلوب واذا حار الاحتمال كلف الإتيان باليقين  
على العبد اولي واحوط من تركه ما عليه **قول** كالتصدق بالقيمة هذا الموضع استيعا  
وليس مقتضى عليه لان الحكم في المقتضى عليه يجب ان يكون ثابتا بالنص والتصدق  
بالعين او بالقيمة ليس كذلك ولا يكون قياسا تشبيها وهو مجرور عندنا ومعناه وجوب  
الفدية في الصلاة للاحتياط بنا على احوال التعليل بظهور التصديق في كونه واجبا للاضمان  
بنا على احوال احواله ويجوز ان يكون جوابا لاشكال آخر وهو ان يقال التقرب بارادة الدم  
عوف نصح غير معقول المعنى فيقول معني ايام النحر لان مثله غير مشروع فدية للعبد  
في غير ذلك الوقت وقد اوجبت التصديق بالقيمة او بالعين بعد مضيها وماذا الا الاحتياط  
لحلف مقام الاصل بالاحراز في امر غير معقول المعنى وحاصل الجواب اننا اوجبت  
التصدق بالقيمة او بالقيمة اصلها وجاير الافرقة من العباد لا لكونه مثالا وخلفا عنها  
حين يلزم نصب الحلف بالراي في الا لا يعقل بنذر الفقير الى انا فقيد بالفقير  
لانه ليس عليه اضحية فاذا اندرك وجبت واذا اشتراها بدينه الاضحية تعينت  
لوجوب لانها بالتزام النية صارت واجبة كالمندوبين اذ الشروع في السبب  
كالشروع في السبب فاما الغني الذي لم يرضع ولم يشتر شيئا يتصدق بثمنها لانها  
واجبة عليه فاذا فاته وقتها تصدق بالثمن اخرجنا من هذه العدة كلية المصلحة اذا  
فاته فانه يصح الظاهر لانها عبادة مالية اي والشروع المعهود في ذلك  
التصدق بالعين او بالقيمة فانه في سائر التصدقات لان شكر كل نعمة انا نجح بحسبها  
كشكر سلامة الاعضاء بالمدونة وشكر نعمة اللسان باللسان وشكر المال باليدع البعض  
فاختل ان يكون الاصل هو التصديق بالعين لان الشارع نقل فدية التصديق الى  
التضحية وهو مقتضى ان في المالية بارادة الدم عند مجرور بارادة الدم وازالة القول  
عند ابي يوسف حينا اذ اصبحت الوصوب له لا يرجع الراجح عند ابي يوسف ورجع عند محمد  
مساوح الذنوب والاثام لان مال التصديق يصير كالما المستعمل فان يصير  
نجسا باقامة القرينة نجسا مساوح الناس لكونه الة لسقوط الواجب ولذا حرم  
الصنف على نيتنا صلبا عليه وسلم وعلى من تغلق به نسيان وهذا لان المال لما صار  
الة لسقوط الواجب تسرى اليه الذنوب والى هذا الاشاع بنقله تعالى خذوا من اموالهم  
صدقة تطهرم فنقل الشئ القديم الى التضحية لتزول الاثام بالدماء النجس لصير  
الدم طيبا طاهرا صالحا لضيافة الكرم بخلاف التصديق بالعين بسبب صدقة القرية  
لان القرينة جينية محل الاوساخ والذنوب ليزول ما فيها اي ياتي بالعين ويحب

الثبات مثلا لكن سقط ذلك الاحتمال وهو التصديق بالعين لانه ثابت بالراي  
فلا يعتبر في مثالبه المتصور علمنا بالاصل الى المختل وهو التصديق بالعين  
واذا اجا العام التابل لا يعني اذا اجا ايام النحر من العام التابل فبنا ان ينصف  
بشيء لم يجز له قضا ما فاته من الاضحية في العام الماضي مع قدرته على المثل لكون التضحية  
مشروعا خاله فمروضا ان ايجاب التصديق بطريق الاصل ذلك ان يطرق الخلاف  
لعاد الحكم الى الاصل المتصور عند الفدية عليه كما اذا فقه وعمل الصوم فانه يبطل حكم  
الفدية لم يبطل بالتشكك فانه لا دار بين ان يكون اصلا لا يبطل بالفدية على الارادة  
وبين ان لا يكون اصلا فيبطل به وقد حكم به بكونه اصلا فلا يبطل بالتشكك كما ان الارادة في الو  
لا اختلفت ان يكون اصلا وان لا يكون لا خال اصله التصديق فلا يبطل بالتشكك  
لكونه متصورا عليه فلا يمكن اعتيان في مثالبه المتصور ولا يعد قرائنه  
قلت لا تسلم لزوم الترخ لا اجيب ايضا بان الاشتغال بالارادة بغير  
الضيافة فلا يمنع بقا احوال احواله التصديق بخلاف القياس المراد القياس  
العتلي لان احكام الشرع تارة يوافقها العقل معني انه يدرك وتارة لا يدركه ليس  
المراد القياس الشرعي الذي هو الحاق فرع باصل بعللة ولو اخر المصنف قوله  
وهو السابق عن قوله بالقيمة لكان ان نسب وجه كونه النسب ان مذهب الجمهور ان  
الاصلي في الاعيان المخرقة المثل او القيمة ورد العين تخلص عنه ولذا ابيح الميراث  
عن الثمان والكمالة حال قيام العين مع انها غير جازية عن العين فاذا كان تاجير  
وهو السابق عن قوله او بالقيمة النسب ولعل المصنف اخذ مذهب بعض المشايخ  
من ان الموجب الاصلي في الاعيان المخرقة رد العين واذا المثل او القيمة تخلص فكون  
النسب ذكر وهو السابق عقيب قوله بالمثل لان جهالة جهالة في الوصف  
وهو كونه حبشيا او سودانيا او هنديا او ما الجنس فادج له فيه لان العبد جنس  
بخلاف ما لو قال على مرفوق فان الجاهل لانه تكرر في الجنس فانه يشمل الذكر والانثى  
كسبية ثوب او دابة تشبه للجها لانه في الجنس فان الثوب يشمل الغزل والحرير والظن  
فالجاهل لانه في جنس الثوب اذ الثياب اجناس مختلفة وكذا الدابة تشمل الفرس والحمار  
والفراد والعقل لا تشتمل على ما سمي على المساحة كالنكاح دون البيع وذلك لان المهر  
في النكاح متبادل بالمال فلا يكون عوضا من حيث المالية بل تكون صلته مستندة  
فلا يخبر فيه المنازعة عادة بل يخبر فيه الساهلة والمساخرة بخلاف البيع فلا ياب  
فيه متصوفة وانما تختلف باختلاف الوصف بها لانه نوع في المنازعة فصار  
القيمة اصلا من هذا الوجه من احوال السيرة ويعتبر منه ما على العبد حتى كان العبد خليف  
عنه كذا في التلويح حتى يجبر بالدفع لان حتى هنا ابتداء اي لا للقيمة كقولهم  
فلا نختار لا يبرجونه وانما لا يجبر الزوج الى جواب سوال يان نيتا لا ينبغي على ما ذكرتم

في حلال الاصل الى الميراث



ان تتعين القيمة ولا يخرج الزوج بين اداء العبد والقيمة وحاصل الجواب ان العبد معلوم  
الجنس مجهول الوصف فبالنظر الى الاول يجب هو كالمهر عدا بينه لان العلم ثبت  
القدرة على التسليم وبالنظر الى الثاني يجب القيمة كما لو امر عبيدته لان الجاهل لا يثبت  
العرف عن التسليم فصار الواجب بالعقد احد الشيين فخير الزوج **قوله** لان تسليم  
لا يمكن الا بعد ثبوت ابي القيمة فكانت مبنية على تسوية شي معلوم ابتداءا فصلا  
مخالفا اذا كانت مساة في العقد فان ثبوته اذا يكون قصد باوحي مجهوله لاحلا  
باختلاف المتضمنين فتكون مساة كما لو قال على عبد او درهم وكرهني شي بعينه فصار  
لا قصد **قوله** فبينا على الخلاف بالتبوء الثلاثة يعني بها اذا قطع شخص  
واحد يد وحل ثم قتله قيل ان يترابيه عدا وفيه فتاوح فان القيد الثالث وهو العبد  
انما ذكره المصنف فكيف يضيف الشاوح الى نفسه ويكن ان يقال ايضا قد  
يلحق بالتقليب والحاصل ان القطع والقتل اما ان يصيد واحد من شخص واحد  
او شخصين وعلى التقديرين اما ان يكونا خطابين او عدا بينا او عدا معا او اخر خطا  
وعلى التقديرين اما ان يكون القتل قبل الير او بعد الير **قوله** فبما جانيان سواء  
صدرا من شخص او شخصين لا فني العدين القصاص فيها وفي الخطابين الدية فيها وفي  
المختلف الدية في الخطا والقصاص في العدا فان كان القطع خطأ والقتل عدا فني اليد  
نصف الدية وفي النفس القصاص وان كان بالعكس ففي اليد القصاص وفي النفس  
الدية **قوله** ولما يكونان جانيان قيل الير اذا كان قبل الير والقتل من شخص  
اخر فانه يقتصر منها وهذا محذور القيد الاول **قوله** او شخص واحد لكن اذا خطا  
والاخر عدا يجب في العدا القصاص وفي الخطا الدية كما ذكرناه وهذا محذور قيد  
العقد **قوله** واما ان كانا خطابين الى وهو ايضا محذور قيد العدا وكفي فيها دية واحدة  
لدخول دية اليد في النفس والحاصل ان هنا ستة مسائل اذا اخذ الماني وسند  
عند تعدد فلا بد اخل الا في الخطابين فانها تبدا اخلان فتجب دية واحدة ان تخر  
بينهما سيرا وان تخر فلا بد اخل فتجب في اليد النصف وفي النفس الدية كاملة **قوله**  
لان الخطا موضوع عنا يعني صورة الفعل في الخطا والاشتر موضوع عن عنا من الشاوح  
كما سنذكره لاحده لان حكمه مشروع واما قوله المارد يرفع وقع الحكم مراد من حكم الاخذ  
وهو الاثر لا حكم الدنيا وهو المراز والصفة اعلم ان هذه المسئلة ليست من قبيل  
القضاء لانه تسليم مثل الواجب بالسبب الذي وجب به الماد او الضمان في هذه الصورة  
معين ما وجب بالسبب ابتداءا وهو ظاهر فيكون من قبيل الاداء لا القضاء واما او ردها  
المصنف استطراد من حيث انها دخلت تحت قوله ولا يصح والمثل القاص  
الاعند تقديره الكامل **قوله** فبينا على الخلاف في حاصله ان الخلاف في مسئلة غصب  
المنافع ليس بنا على المصل المذكور بل بناء على الاختلاف في زوايد الغصب فان

ليست مضمونه على القاصب عندنا اما بالنقد بان الغصب ازاله اليد المقتد  
بثبات اليد المصلحة وقد تحقق ذلك في الزوايد وفي يد القاصب قلنا  
المنافع لان اليد تثبت على المنفعة كما تثبت على العين واما الخلاف في الملاك  
فبنا على الاصل الذي سيذكره لا على اثبات اليد وازالت **قوله** الميرم المضمونة  
استثنانا من قوله ايضاً **قوله** لان العجز عن المثل الكامل انما يظهر وقت القضا  
لان القيمة مثل قاصر والمثل القاصر لا يصير مشروعا مع احوال الاصل ولا ينتفع احوال  
الا بالقضاء فلا يصح المثل القاصر مشروعا اما بالقضاء **قوله** وعند ابي يوسف المير  
حاصله انه فاسد ماله مثل على المثل له وهو فيما سمر الفرق كما قرره الشاوح  
وعند محمد يرم المانتفاع لان القاصر لا يصير مشروعا اما بالعجز والعجز لا ينتفع بالقاصر  
لا يصير مشروعا اما بالانتفاع **قوله** ولا مماثلة بين العين والمنفعة لانه المنفعة  
عرض والعرض غير باق وغير الباقي غير محذور لان الاحراز هو الصيانة والاحراز وقت  
الحاجة فيتوقف على الصيانة المحالة وغير المحرز غير مستقوم فالمنفعة غير مستوفية فلا  
تكون مثالا للمستقوم وما لا يكون مثالا لشي لا يقتضي به الا بغيره ولا نصريح ذلك بالقضاء  
وعلى عدم بقا الاعراض منع ظاهرا لانه مبني على ان البنا عرض ولا يجوز قيام العرض  
بالعرض وكل من الغد متين ممنوع على ما بينه في كتب علم الكلام وليس سلم فانه عدم الاعراض  
في كل ان مشاهدتها بتجديد امثالها مع اتم جعلوا الحكم بينا الاجسام ضروري فليكون  
بقا الاعراض ايضا ضروريا اللهم الا ان يخصص الحكم بينا الاعراض المستوفية كالمنافع  
وايضاً الحكم ان يقول يل الغنوم باعتبار الملكية والمال في النصف وهي راجعة الى  
المنافع اذ بها اقامته المصالح وتنقصية الموانع لا بنفس الاموال **قوله** والالية للشي  
عبارة عن صيانتهم الاجاب عن قوله انها اسوال وحاصله انها اسلم انها اسوال  
لان ماله الشي بالتول وهو عبارة عن اذعان لوقت الحاجة لا عن الانتفاع بالامنه  
لان مثل الاكل لا يميز بينا والمنفعة عرض لا تبني وما لا يبني لا يكون ثولا وما لا يكون  
ثولا لا يكون مضمونا واما ورود عند الاجابة على فبنا اعتبار قيام العين بتمامها على  
ان الاجابة ورودت بالنص على خلاف القياس فلا يصح القياس عليها واما تقرها في عند  
النكاح وعين من العقود فبنا اعتبار التراضي الثابت بالنص بدليل وفزعها في بعض غير  
متأبلة بما لا في المصلحة **قوله** قلنا هذا اجواب اخر اذ ضمنى الاجاب تسليمه وكان الاول  
المنع ثم التسليم بان يتول لا سلم انها محذور باحرار ما قامت به لان صفة الاحراز للشي  
انما تثبت بعد الوجود وقد بينا ان بعد الوجود لا يثبت قبل الوجود لا يمكن ثبوت هذه  
الصفة وليس سلمنا ان احراز محله يكون احرازها لكن ذلك لا يوجب كونها محذرة للقاص  
لان العين محذرة محذور لا المقصوب منه واحراز القاصب لا يوجب الضمان وليس سلمنا  
انها محذرة المقصوب منه لكن انما يكون مضمونا ان لو كان الاحراز اعتبارا في اثبات صفة



التفوق وهو منقح فثبت ان المنافع ليست بحال فضلا عن التفوق والعين بالتفوق  
وما لا يكون منقحاً لا يكون مثلاً للتفوق لا يقال المولى يكون بين العين والمنفعة مما لا  
فلهما احدهما بالآخرى لا بالتفوق ذلك بخلاف ما يزعمه اجماعا فبين التفوق والمنفعة  
مماثلة فان الحكم المبنية على تقطيع واحد يوجب جرحاً واحداً لا نقصاً منقحاً  
الجزء بالآخرى مع وجود المماثلة اجماعاً على ان شيئاً من الواو ان العصب والاملا  
لا يتحقق في المنفعة فان المعدوم ليس بشئ فلا يتحقق فيه فعل حتى يقال ان  
او انلاف وانه الموجب الضمان لتعذر ايجاب المثل كان ذلك لفروق ثابتة في حقنا  
وهذا اما لا يتعدى على التضام بالمثل وذلك مستقيم مع اقرن المظالم لا يحد ويبي  
تتأخر الى الاخوة ولو اوجبت الزيادة على الفرد والمثل فيلحق به عنها اصلاً كما  
ما قلناه اعدل من هذا الوجه لا يقال يجب ان يستلزام اعتبار هذا التفاوت وفقاً  
للظلم وزجر الظالم عن اكل مال الناس لا نأخذ اوجبت للزجر عن ذلك التعذر  
والحسين وهو كاف قال في المبوط هذا ويستثنى ارض الصبي والوقت فانه لو  
او سكت يجب اجر المثل كذا في الخلاصة **قوله** في المتن ولا يضمن يقتل القاتل هذا  
مضافاً الى المصد والى منقوله والتقدير لا يضمن الانسان مثله القاتل ويجوز  
ان يفرق بين الفعل والتأنيب عن القاتل خير القود والعرض **قوله** وموضع التناهي  
اي **قوله** وقال في التهذيب ان القاتل لا يضمن له به كاهومته ههنا **قوله** فالا يكون  
مالاً فادميض هذا بالنسبة الى ولي المقتول الاول واما ولي القاتل الذي للمقتول  
الثاني فلم انه يقتضوا من قاتله والذي يدل على ذلك ما قاله البراء في رده الله  
فان قتله ثم ادعى المروءة فيه الولي لا يثبت الامر بالا بليتة ويقتصر من القاتل  
ان لا يرتفع عن كذا قال الاسي جابي والمأكر الشهيد في كافي رده الله تعالى  
**قوله** واما شرعت الدية بالنسبة الى حالة الخطا على خلاف القياس فقد تقدم ان المراد  
بالقياس العقل لا الشرعي وهكذا في كل موضع يتبادر فيه انه على خلاف القياس  
**قوله** والزائل عين التناهي اي تلك اليدين فانه مقتوم شرباً وهو ظاهر  
وزوالهما اذا شهد شاهدان على السيد بالعنف وقضي به القاضي ثم رجعا فانها  
يضمان القيمة ولذا سلك النكاح بل اولي لان ملك اليمين يجوز ان يقتل به بلا بدل  
تخلو ملك النكاح حيث لا يملك عن البدل **قوله** ولنا ان ملك النكاح ليس مالاً  
فلا يضمن بالمال لان الضمان مقدر بالمثل ولا مماثلة بينهما لان ملك النكاح شرع  
ليسكن والازدواج وانما القتل بالمال خلق بدله لا قامة المصالح ولا يمتثلان **قوله**  
حيث لم يبين المشرع عليه وكان الاول ان يكره الاصل وهو ان ضمان العدو وان يمتثل  
الكامله او انما صرح في كونهما يفرع عليه والاولي ان يكون المشرع عليه ان ما يقتل له  
مثل لا يضمن اليه بنصف فليتامل ولك ان تقول انما سلم انه غير مذكور لان قوله ولا يضمن

٣

القتل الى متضمن لهذا الاصل فالعطف عليه اولى لقوله **قوله** وبسبب بد الخلع بد لا  
على البين حال يعني فيكون قسمته بد لا يحاذ **قوله** وما يملك مجانا لا يعظم فيقوم  
البضغ صيانة عن ان يملك مجانا لانه شرفا كثر في النفوس لمصو لا لثقل منه  
**قوله** اما عند الزوال فلا يتقوم البضغ كانه انما يتقوم عند الدخول لانه شرف  
فلا بد بشرع ملكه الا بعوض فاما الاستقاط فتفسد شرفه اذ يحصل به شرف  
البضغ وهو التخلص من الملوكة فلا حاجة الى ايجاب المال اذ لا يجب الا هذا الغر  
وهو حاصل صناديد **قوله** ولهذا صح ان التناهي فثبت ان ملك النكاح  
ليس بذئ خطراً فلا يثبت له التفوق انما التفوق للملوكة وهو المحل ولا يلزم من  
تقوم الملك **قوله** ولو خالعت ابتنته الصغيرة على ما لها يقع الطلاق ولا يلزم  
عليها المال اما عدم لزوم المال فظاهر لان الملع على ما لها كالشروع به لكونه مما لا  
بما ليس بمال ولا متقوم وهو البضغ لانه لا قيمة له حالة المروج والاب لا يملك  
الشروع بما لها واما وقوع الطلاق فهو على الصحيح لانه علقه بقبول الاب فيكون  
كتقليته يساير افعاله ولا يلزم من عدم وجوب المال عدم وقوع الطلاق لا لترك  
ان الملع باطل يقع به الطلاق ولا يجب بشئ وجبه غير الاصح ان الاب لا يضمن بدل  
المال كان هذا خلعاً مع البنت فيتوقف على قبولها كالكبيرة اذا خالعت عنها الاجنبي  
**قوله** لان ضمانه باعتبار انلاف مملوكه المتقوم الى جواب يقال هكذا اجاب  
صاحب الكشف فيل وفيه نظر لانه ان كان الضمان باعتبار الملك فالسؤال بان  
وان كان باعتبار الملاك فكذلك لان فيه تسليم ان ازالة الخطر عن الملك لا يتوقف  
على الشهادة فيطرد ليحكم ان كل ما لا يتوقف على الشهادة لا يكون له خطر وهو المظالم  
اشبه في النظر نظراً فان الضمان باعتبار المملوك وازالة خطر الملك وقعت ضماناً  
لا تصد او لعل اصل السؤال ساقط بعد بيان عدم تقوم ملك النكاح لان قوله  
ولهذا صح ليس بمقتضى في الدليل بل في موضع لبعض الاحكام **قوله** لانه لو جمل  
قبيل الدخول يضمنان نصف المهر اتفاقاً لان قبيل لو لم يكن البضغ متقوماً عند الزوا  
لاضن الشهود بالطلاق قبيل الدخول نصف المهر بعد الرجوع واللازم من شئ بالبلزوم  
مثله فالجواب ان كون وجوب نصف المهر قيمة البضغ ممنوع لان قيمته ماله المثل  
او المسمى فلا وهذا القدر يكفي جواباً عن النقض **قوله** لانها الزمناه ذلك النص  
حاصله ان عود العتق عليه اليه يوضع الفرقه قبيل الدخول سقط جميع الصداق  
اذ لم تكن الفرقه مضافاً الى الزوج بان اودعت والعياد باهه تعالى او مكنت ابن  
زوجها فيها باضافة الفرقه الى الزوج بشرط دونه على الطلاق منعا للعدا المسقطه  
من العمل في النصف فكانها الزمناه ذلك النصف بشرط دونه وقرنا به عنه بعد فوات  
تسليم البضغ فيكون ان بمنزلة العاصم له في حقه واعتراض بان الزنا اذا اكره على

فيثبت



امراة ابية جني ذني بها قبل الدخول بحجب على الزوج نصف المهر مع ان الابن لم ير جديته  
ما يصير الفرقه مضافه الى الاب واجيب بان الابن باكر امة اياها من صيرة  
الفرقة مضافه اليها وذلك بوجوب نصف الصداق على الاب ثم يرجع باعلى الابن  
لانه فرق بينه عنه وفيه نظر لان الذي ظهر من كلامهم ان عود المعتز عليه اليه قبل  
الدخول عملة السقوط وانما منع الشهود عن العمل بالضافه الفرقه اليه وهذا  
الجواب يقتضي تخصيص الملة وهو عندكم لا يجوز **قوله** فاشبهه الغصب فكانتم غصبوا  
لان الغصب ازالة اليد المحقة باثبات اليد المبطلة وقد وجد اثبات يدها  
على ذلك النصف وازالة يده عنه **قوله** ولا يد الما موريه اي من قبل الشارع  
لان الامر لا من قبله لا يستلزم صفة الحسن الما موريه لجواز ان يامر بما هو فيه  
لان قول القائل اسرق مثالا على سبيل الالتزام امر صحيح لغة وليس بمفيد لحسن  
ما امر به وكذا الكلام في النبي والنبي فعلم بعد ان حسن الما موريه لا يجوز كونه  
ما موريه بل انما هو لكونه ما موريه من قبل الشارع فتبوت الحسن له انما هو  
من هذه الجنبه **قوله** من صفة الحسن الما موريه ببيان من قبيل باب ساج  
وحاتم قصه اي من صفة هي الحسن والحام الصفة للميا لغة واللام للعهد الذي  
اي الحسن المورود بالخلاف وهو الحسن الذي يعني كونه الشيء متعلق المرح عاجلا والتوا  
اجالا الذي هو معنى كونه مالا بالاطمع كالطير والذئبي معنى كونه كالا كالعالم  
فانه بعد ان لا اعتبار من عقلي اتفاقا **قوله** اعلم ان الحسن لا يخرج من محل النزاع  
كما هو الواجب في المناظره فكل من الحسن والفتح يطلق على ثلاثة معان فبالعني  
الاول الخلو من الرقيق وبالثاني العلم حسن والجهل قبح وبالثالث الطاعة حسنة  
والعصية قبيحة ومعني كون الشيء متعلق المرح بالدم او الثواب والعقاب  
شرعا نص الشارع عليه او على دليله وهو لا ينافي جواز العفو لهذا فالواستعلق  
العقاب ولم يبق لو اكونه بحيث يعاقب عليه وبحل الخلاف هو الثالث **قوله** ولما  
بالتشبيه الثالث فقد اختلف فيه لا اعلم ان العلماء اختلفوا في ان حسن الما موريه  
بهذا التفسير من وجبات الامر يعني انه ثبت بالامر او من مدلولاته يعني انه  
ثبت بالعقل والامر دليل عليه ومعرف له ذهب جماعة من المحققين منهم فخر  
الاسلام وشمس الابه وابو الحسن الاشعري وعامة اصحاب الحديث الى الاول وقد  
اختلفوا في الثاني منهم صاحب الميزان وجماعة من اصحابنا وكثير من المتكلمين والمعتزله  
وهو الصحيح قال صاحب الميزان وعندنا لما كان للعقل حظ في معرفة حسن بعض  
المشروعات كالايان والعبادات ان كان الامر دليلا معرقا لما ثبت حسن في العقل  
ومرجيا لما لم يعرف به **قوله** وعند المعتزله الحاكم بالحسن والفتح هو العقل فمد  
المعتزله تفصيل قائم فالواحد الافعال على ضربين ضرب يدرك بالعقل وضرب

في توضيح الجواب  
في كونه العقل  
الامر الذي  
شأنه  
في

لا يدرك الا بالشرع فالضرب الاول ينقسم الى ما يدرك بنظر العقل كالحسن الكندي النافع  
ونفع الكذب الضار الصمد في الضار والي ما يدرك بعقروقه كالحسن الصمد النافع  
ونفع الكذب الضار والضرب الثاني كحسن صوم اخر يوم من رمضان ونفع صوم اول يوم  
من شوال فانه مما لا سبيل للعقل اليه **قوله** وعنده الحاكم بها هو الله تعالى  
لا يقال هذا من جهة الشارع لعينه لاننا نقول الفرق ان الحسن والفتح عند الاشياء  
لا يعرفان الا بعد كتاب ونبي وعلى هذا المذهب قد يعرفها العقل بخلق الله تعالى لما ضرره  
بالاكتساب فاعلم كحسن تصديق النبي صلى الله عليه وسلم ونفع الكذب الضار او مع كسب  
الحسن والفتح المستفاد من النظر في الدلالة وترتيب المقدمات وقد لا يعرفان الا بالنبي  
والكتاب كالكثير احكام الشرع ومن هنا يفرق الفرق بين من ذهب الى معتزله في  
الافعال النبي ندرك بالعقل وهو انهم يقولون العقل موجب للعلم بالحسن والفتح بطريق  
التوليد وهو ان يولد العقل العلم بالنتيجة عقيب النظر الصحيح وعند اصحابنا العلم بها  
انما يحصل بخلق الله تعالى والعقل انما هو آلة لمعرفة حسن بعض الاشياء ونفعها **قوله**  
وامر به اي بذلك التبع كالقتل فمما صا وسائر الحدود وقاها بحسب الظاهر في جهة  
وحسنة بحسب الشرع لما فيه من العدل فالشرع يوقف العقل على حسنة بعد الامر  
بحسب الظاهر لانه حسن في نفسه والمذكور في الكتب العلاميه انه لا يقع بالنسبة  
الي الله تعالى بل كل افعاله حسنة واقفة على بهج الصواب لانه ماله الامور على  
المطابق **قوله** فنقول الحسن لانه الى الامسب ذكر هذا التفصيل عن قول المات  
وهو اما ان يكون لعينه **قوله** كالايمان والصلوة فانه متين فقول ان العنان فعل  
مخالف لعمري النفس مطلوب به وفيه الله تعالى بعقل حسنة سواء ورد بها امر او لم يرد  
للزوم ثبوت الحسن لا هيئة هذا المفهوم عقلا ولا التفات الى الكاين **قوله** ونوع منه  
المناسب ان يقول واما ان يكون الى المنايلة اما السابقة وحاصل هذا ان الحسن لعينه  
نوعان نوع يكون حسنة لعينه مع قطع النظر ان يكون انبيا ناي بالامور به كالايمان والصلوة  
ونوع يكون حسنة لكونه انبيا ناي بالامور فقط كالايمان والصلوة والركن والجم  
والوصو ثم النوعان وان تباين بحسب المفهوم والاعتبار فلا تباين بينهما في الحصول لاشتر  
واحد فيكون بينهما عموم وخصوص من وجه فيجتمعا في مادة وينفرد كل منهما في اخرى  
فيجتمعا في مثل الايمان بان امن بعد ما امر به فانه حسن لانه ينفع النظر عن كونه  
انبيا ناي بالامور لانه لا يحتاج في تحقق حسنة اليه وحسن لكونه انبيا ناي بالامور به وقد  
الاول بدون الثاني فباذا امن بدون ان يور به ويوجد الثاني بدون الاول فيها يكون ما موريه  
ولا يكون حسنة لعينه كالمصنوع المصنوع فانه حسن لعينه لكونه انبيا ناي بالامور به فان قلت  
كيف نقول لا يكون حسنة لعينه مع انه في تقسيم الحسن لانه وهل هذا انما اقتضت  
مراده انه ليس حسنة في حد ذاته كالتقسيم الاول بل حسنة لعينه لكونه انبيا ناي بالامور



فقط بخلاف الامر بالايان قائم لذاته بقطع النظر عن كونه انبياءا بالماوريه حسن  
لعينه ايضا لكونه انبياءا به فقيه حجتنا حسن لعينه بلا واسطة وبواسطة  
والمراد بالحق لذاته في القسم الحسن لعينه في حد ذاته اعم من ان يكون حسن بالعيني هو سلمه  
او بلا واسطة **قوله** وبعد اي سبب انه يشترط في النوع الثاني ان يكون الانبياء  
بالماوريه لاجل كونه ما موراه به **قوله** وعلى هذا اي كان ان النوعين الحسن  
لعينه يجتمعان باعتبارين وان كانا متغايرين بحسب الفهم لا يمنع اجتماع الحسن  
لذاته ولغيره كذلك **قوله** كالوضوء المنوي قائم لذاته حسن لذاته باعتبار كونه انبياءا  
بالماوريه ولغيره باعتبار كونه شرط للصلاة **قوله** والمراد بالماوريه الاجواب  
سؤال بان يقال الماوريه في الصلاة والركن ونحوهما هو الانبياء بهذه الاشياء اذ العبد  
انما هو ما مورى بيقين العقل واحداً له فاما معني الانبياء بالماوريه والانبياء هو نفس  
الماوريه وحاصل الجواب ان ههنا معني صدرها ومعني حاصلها بالمصدر والاول  
هو الانبياء والثاني هو الهويه الموقفه قاراد وبالماوريه الحاصل بالمصدر اعني  
الحاله المخصوصه وبالانبياء انبياءه واحداً له فافهم **قوله** وبحت الحسن والنجس  
طوبى واحسن ما يطالع عليه صدر الشريعه والكلوخ **قوله** وهو اي ما يكون حسنا  
لعينه اي لعين ذاته لا لورود الامر به وهذا مراد الشارح بسلب الواسطه  
وليس المراد به قطع النظر عن الشرع **قوله** واما ان لا يتقبل السقوط اي سقوط الكلمه  
به **قوله** كذا قال بعض الشراح المراد به منصور الثاني رحمه الله تعالى شارح المعني  
وقال عفت النظر المذكور اللهم الا ان يقال انما ينقسم الانبياء اقساماً بالقسمين  
اذ ما يجزى السقوط اما ان يكون مشابها او غير مشابها وما قاله الشارح رحمه الله  
طا هو **قوله** او يكون ملحقاً بما حسن لعينه كالصلاة انما الحسن هذا القسم ما حسن  
لعينه دون ما حسن لعيني في غير لفظ ما بالعين وتقدمه عمل ما بالغير على الارشاد  
الوساطه صير هذا القسم محض بعيد الله تعالى بصير ان لا يكون فيه مشابهاً  
لما حسن لعينه اصلاً **قوله** فالقسم الثالث درجة ثالثه بينهما اي فيكون فيها لما حسن  
لعينه ولما حسن لعين لان حسنه لعيني في نفسه ولعيني في غيره بحيث لا يستعمل العقل  
بادراك حسنه بخلاف القسم الاول فان العقل يستعمل بادراك حسنه خالياً عن  
مشابهة ما حسن لعينه وهذا القسم الثالث كله محتمل السقوط والحاصل من التوريد  
المذكور في التنزيل بالحنيف ثلاثه اقسام وباعتبار السقوط والتزديد فيه اربعة  
اقسام لانه اما ان يكون تشبيهاً بالحسن لعيني في غير اول والثاني اما ان يتقبل سقوط الكلمه  
اولاً وما يتقبل السقوط اما ان يتقبله اصلاً او يتقبله اصلاً ووصفاً  
واعلم ان الاقسام العقلية في السقوط اربعة لان الحسن لعينه اما ان لا يحتمل السقوط  
اصلاً ووصفاً او يحتملها او يحتمل سقوط الوصف دون الاصل او يحتمل سقوط الاصل

دون الوصف فتقبله لا يتقبل السقوط اعم من ان لا يتقبل اصلاً ووصفاً او وصفاً لا اصلاً  
وكذا قوله يتقبله اعم من ان يتقبل السقوط اصلاً ووصفاً او وصفاً فقط **قوله**  
كالنصف بين النصفين هو الادعاء والقبول لو فرغ النسبة اولاً وفرغها اي نسبة  
الصدق الى الخير اختياراً حتى لو وقع في القلب صدق الخبر ضروري من غير ان يصدق الي  
اختياراً لم يكن ذلك نفسه يتبين اننا اذا قطعنا النظر عن فعل اللسان لا يهتم من نفسه  
الصدق الى التكميل المقتول حكمه والادعاء له فان قيل فبطل فبطل هذا يكون التصديق  
من الكيفيات النفسانية دون الافعال الاختيارية فكيف يجمع الامر بالايان قلت  
مع هذا لا باعتبار اشتتاله على الاقرار وصرف الفقه ترتيب المقدمات ووزع الموانع  
واستعمال الفكر في تحصيل تلك الكيفية وتحدد لك من الافعال الاختيارية كما صرح  
الامر بالعلم والعقيدتين ونحوهما **قوله** ولا يتقبل السقوط اصلاً ووصفاً المراد بالاصل  
هو الاعتقاد وبالوصف الحسن ولك ان تقول ايراد الايمان في تطهير هذا النوع  
مشكل لان حسن الايمان عرف بالعقل فبطل الامر فبطل ما يوجب الاستدلال على من سئل  
الدعوى وهو في بيان الحقايق التي ثبتت للماوريه بالماوريه عرف به لا بالعقل ولهذا  
ليريد كنه الناقض ابوتريد الا ان يكون عنده بالسمع كما قال الشيخ عري لكن قوله لا يتقبل  
السقوط يا بان والجواب انه لا يتقبل ان قوله لا يتقبل يا بان لا يتقبل كل ما هو بالسمع  
قائلاً للسقوط بل القابل له حكم محتمل الوجود والعدم والايمان ليس كذلك **قوله**  
ومثال ما لا يتقبل السقوط وصفاً لا اصلاً الاقرار وان اصلاً وصفاً كليهما بالنسبة  
ساقط حاله المكران حتى لو بدله مضمون لم يكن كتمراً اذ كان مطهر القلب بالايمان  
وهذا لان اللسان ليس بعدن التصديق ولكن دليل على التصديق وجود او عدمه  
فاذا بدله بغيره في وقت يتمكن من اطرافه عدم كتمراً وان زال تمكنه من اطرافه لم يعد كتمراً  
لان قيام السيف على راسه دليل على ان الحامل على التبدل دفع العلاك عن نفسه  
لا شبه بل الاعتقاد فاما عند التمكن فتبدله دليل على نيته بل الاعتقاد وهذا ذهب  
جمهور المتأخرين الى ان الاقرار باللسان ليس جزءاً من الايمان ولا شرطاً له بل هو شرط الاجرا  
الاحكام خفيان من صدق بتقليبه ولم يغير بلسانه مع تمكنه من ذلك كان موثراً عند الله تعالى  
غير موثراً في احكام الدنيا ومن قرأ بلسانه ولم يصدق بتقليبه فبالبعضم الي  
انه جزء من الايمان تسكاً بطواهر المنصور الدال على كون كلمة الشهاده من الايمان قال لان  
كونه الاقرار جزاء له شايبه العرضيه والتبعية في حاله الاختيار وتعتبر حفته الجزيه  
حتى لا يكون تارك الاقرار مع تمكنه منه موثراً عند الله تعالى وفي حاله الاضطرار فتعتبر  
حفته العرضيه والتبعية حتى يحكم بايمان من صدق ولم يتمكن من الاقرار ووصفه  
وهو الحسن غير ساقط الا قال المصنف رحمه الله وبني احتمال الاقرار بالسقوط احتمل  
لحسن السقوط ايبتنا قال صاحب الكشف وهو مشكل لان حسن الاقرار لا يستلزم في حاله



الأكراه الا يبري انه لو صبر حتى قتل كان ما جاورا فكيف يكون حسنه سا فطلي هذه  
الحالة وانما سقط وجوبه ولا يلزم منه سقوط حسنه لان عدم الوجوب لا يستلزم  
عدم الحسن كالمندوب واجيب عنه بانه لا يلزم من كونها الصابرة عليه شهيدا انما  
حسن الاقرار وسقوط حسنه لا يلزم منه اباحة ضده وهو اكل الكفر والعبادة ما  
نقالي بل يفي ذلك حراما كما كان قبل الاكراه الا ان الترخص ثبت شرعا وعامة لحن نفسه  
فاذا صبر حتى قتل كان شهيدا ابنا على بنجاح حسنه اكل الكفر لا على بنجاح الاقرار  
ولا تسليم عدم الوجوب مستلزما لعدم الحسن الثابت في حسنه لان انتفاء المتضمن  
يوجب انتفاء المتضمن **قول** في المنع والصلاة اي في الاوقات الكاملة **قول**  
لكنها تقبل السقوط الى لا يتألف التنازل من شرطه ان يوجد مع القول والصلاة شيء  
سقطت لم تكن موجبة لانما نقول هذا اذا كان القول وجوديا والسقوط ليس كذلك  
**قول** كالصلاة في الاوقات الكروية فان صفة الحسن سا فطلي لان هذه  
الاقوات ليست بصالحات للتفطيم واصلا وهو التكليف بها غير سا فطلي وانما لم  
يجز الفصل في تلك الاوقات نقصانها وما وجب كاملا لا يتبادر في نقصان الا ان النقصا  
استلزم الشارع في غير الكلف ولذا جاز عصر يومه بصفة النقصان النقصان فان  
ولو كانت ساقطة لما حوت وانما حوت الفائتة في الارض المقصوبه مع وجود النقصا  
بالكراهية ان اتصال الوقت بالصلوة فوق اتصال المكان بالصلوة لانه سبب ونقصان  
السبب يوجب نقصان السبب والمكان طرف ونقصان الطرف لا يوجب نقصان المطر  
على ان الوقت داخل تحت الامر فنقصانها بمنع الجواز والمكان لم يرد قل فلا ينقص المأمور  
بنقصانها **قول** اذا التمس لبيت بحانية في صفتها الى فان قيل المالم تكرر النفس  
جانبه في صفتها كيف استخفت القهر فالجواب انما وجب قهرها لما قلناه هو انها  
وشهواتها لئلا يفتح المروء في الحلال ويقوز بالنعيم السرمدي قال الله تعالى ولقي  
النفس من الهوى فان الجنة هي المأوى كما ان النار عند النار واختارنا عند الحلال واجيب  
وان كانت مجبولة على الاحراق **قول** وكذا حاجة الفقير خلق الله تعالى قال الله صبر  
وانه هو اعني واقفي اي اقترع قول **قول** فالحقنة هذه العبادات بالصلاة ولهذا  
شرط الوجوب اهلية كاملة من العقل والبلوغ فان ما كان عبادة خالصة يشترط  
لها اهلية الكاملة حتى لا يجب على الصبي والمجنون وما لم يكن عبادة خالصة لا يشترط  
لها ذلك كالشعر وصدقة الفطر فان قيل الصلاة حسنة بواسطة استحقاق  
الحائف ولذا اخس لغية فيكون حسنة بالغير لا بالعين فقلت لم ترد العلم بالعمل  
لعينه او لغية حسنة مع قطع النظر عن الاضافات فان ذلك متعذر وانما ارادوا  
ان الفعل المضاف اذا صار مأمورا به يستلزم حسنة لا محالة فذلك يجوز ان يكون  
باختيار نفس الفعل المضاف ويجوز ان يكون لغية ويكون ذلك الغير هو المقصود

بالا يصر لا نفس الفعل فالايمان بالله تعالى والصلاة كل واحد منها حسنة اعني على  
معيان كل واحد منها مطلوب الحصول لنفسه لا لغية اخرى وهو الوجه وكل منهما  
مطلوب الحصول لذاته بل لا بد الصلاة واعمال الدين واذا عرف هذا ظهر  
الفرق بين الصلاة والعبادات الثلاث فان الصلاة حسنة لذاته على معنياتها  
مطلوبة الحصول لا التفتت للامور في الطلب الى امر اخر بخلاف الزكوة والصوم  
فان المطلوب منها امور اخر من دفع حاجة الفقير وقهر النفس وتنظيم الماكن  
الشريفة وقد علم هذا بطالان قولنا من انكر كون الفعل حسنا او قبيحا لذاته وقال  
قد تختلف حسنة الفعل ونحوه باختياره لا صفة فلا يكون حسنا لذاته ولا قبيحا لذلك  
لان ما بالذات لا يختلف **قول** فان قلت هو ليس بحاجة الفقير وجباية النفس الى  
حاصل السؤال ان الوسائط هي دفع الحاجة وقهر النفس وزياة البيت  
وهي باختيار العبد لا نفس الحاجة وشهوة النفس وشرف الممكة مما لا دخل  
فيه لقد دفع العبد وجبته فيكون الزكوة والصوم والحج من الحسنات بعينها فطعا لان  
لان هذه الوسائط ليست خلق الله تعالى فلا يتجده صيرورته في حكم العبد  
واجيب بان دفع الحاجة وقهر النفس وزياة البيت نفس الزكوة والصوم  
والحج فكيف يكون وسائط حسنة وانما الوسائط هي الحاجة والشهوة وشرف المكان  
ولا اختيار للعبد فيها فلهذا فقير وقهر نظرا الى واسطة ما يكون حسنة الفعل لا جل  
حسنة وطا سران نفس الحاجة او الشهوة ليست كذلك ولهذا صرح بعض المحققين  
بان الوسائط هي الدفع والقهر والزياة المخصوصة ولا خلاف في انها ليست بنفس  
الزكوة والصوم والحج وفي بيان في الاسلام ان الوسائط هي قهر النفس وحاجة الفقير  
وشرف المكان والمقصود ما صرح به بعض المحققين وجبته فالسؤال وارد واجيب  
بان القهر والبيت انما يستحقان الدفع والزياة من قبل الله لا من قبل العباد  
والنفس وان كانت بحسب الفطن محلا للخير والشر الا انها للعاصي قبل الشهوة  
اميل حتى كانت اسرجيل لها فكانت كالمجسولة على المعاصي في النظر الى هذا المعنى  
لا حسن قهرها فسقط اذا اعيان الحاجة والزياة وقهر النفس ويصير كل من هذه  
الاشياء حسنة لغية من غير واسطة كالصلاة واسا الجواب الذي ذكره الشافعي  
فهو اعني في الجملة وتقتصر من ان الدفع والقهر اذا جعل اسعدان العقل المجهول  
نعم ان يكون الفاعل هو الله تعالى لانه هو الفاعل الحقيقي لما قلنا في افعال  
العبد فيكونان خلق الله تعالى فصا راكلا واسطة لعدم اختيار العبد في ذلك  
فيظهر وجه الالتفات جديدا اما اذا جعل اسعدان للعاصي يكون الفاعل هو العبد  
بحسب الظاهر **قول** اي ذلك الغير ان لا يتبادر الى حاصله ان ذلك الغير  
اما ان يكون متصلا عن المأمور به او قايما به فان كان الاول فلا يتبادر نفس المأمور







يخصه الى الجارية عيان المتن حيث اطلق المصدر على المفعول او السبب على السبب  
لان الامر سبب للمأمر وهذا النوع المطلق من القدر شرط في اكل ما مور به  
سواء كان ساليا او يدنيا او في لزوم الاداء دون هذه القدر حرج وهو من قبيل  
حتى اجعلوا على عدم وجوب الطهارة بالاعمال من غير عنها بنفسه او ماله او حلال  
بيده لعدم معين او ارتفاع ثمن الما ارتفاعا فاحشا وكذا اذا الصان لا يجب  
يدون التمكن منه واذا الحج لا يجب بدون الزاد والراحلة واذا الزكوة لا يجب  
الا بالمكنة ايضا والميسر حتى لو هلك المال قبل التمكن من الدفع سقط الواجب  
**قوله** ولتقابل ان يقول هي راجعة الى الشيء والى نفسه والى غير الاحزان تنزل  
الى الشيء وحده واليه مع غيره واجيب بان الضمير راجع الى القدر المطلق لكون  
نوعها مطلق قدرة وهي المنية وقدرة كماله لكن هذا الجواب انما يثبتني  
على القول بتحقيق الفرق بين مطلق الشيء والشيء المطلق كما ذكر في بحث مطلق الما  
والما المطلق لكن يلزم ان يكون قسم الشيء اعم من نفسه اما على القول بعدم الفرق فلا  
قالوا لان يقال الضمير راجع الى القدر من حيث هي لا بشرط الاطلاق وعمومه  
ليكون النوعان نوعا بشرط الاطلاق ونوعا بشرط الكمال وبه يخرج ما قاله الشارع  
لعدم خفا الفرق بين ما كان لا بشرط الاطلاق وبين ما هو بشرطه وبه ظهرت  
اولوية ذكر لفظ مطلق مكان ممكنه لتخصيص هذه اللطيفة وعدم ما يوجب العذر  
عن موافقة اعدله المنية لسعة الاصطلاح **قوله** واوجز لانه كان ينبغي ان يقول  
وهي نوعان ممكنة وهي شرط في اكل ما مور به بطرح قوله وهو ادنى ما يمكن به المأمر  
من ادا ما لزمه للاستغناء عنه جيب **قوله** لان المطلق عمله للاولوية **قوله**  
فانه اي مطلق القدر **قوله** حتى من فاته عنه صورة الى حاصله انه قد يستدل  
على اختصاص هذه القدر بالاداء بان يلزمه في النفس الاخير من المأمر فخصا جميع القدر  
من الصلاة والصوم مع عدم القدر وليس ذلك ليطهر ان في الحلف كلمة للجزا الاخير  
من الوقت اذ لا خلف للقضا وجوابه ان ذلك انما اعني ليطهر ان في الماخذه في الا  
كاليت سني عليه الواجبات في حق بقا الاثم والمواخذة مع ان الموت عجز في يستقطبه  
الفعل نطقا **قوله** هذا عنه ترا وجب القضا بالسبب الاول فيل فنية تحت  
فانه لا يلزم من كون وجوب القضا بالسبب الذي يجب به الاداء ان يكون الواجب واحدا  
كيف وان في الاداء يجب عينيا للمأمر به وفي القضا مثله فلا يكون وجوب القضا بقا  
ذلك الواجب بعينه فلو لم تشترط القدر في وجوب القضا لزم تكليف ما ليس بالواجب  
**قوله** لان النص الجريدي اوجب استقاط الواجب السابق اي تفرغ القدر من  
السابق **قوله** قالوا في ما قاله بعض المحدثين هو الامام وكن الذين لا ينسبون الله  
**قوله** لان الاداء كان مطلوبا بنفسه اي كما اذا كان الوقت موسعا في حق القيم

وان كان لغية اي كما اذا اطلق في الوقت **قوله** فلذا القضا انما كان مقصودا كالمأمر  
مقتضا فانه صياح ايا من مضان ثم اقام بقدر ايام التي فاته فيها يكون القضا مقصودا  
بنفسه **قوله** والشرط فوقعه اعلم ان القدر على تعيين قدرة يصير الفعل لا تخفى  
الوجود وهي القدر الوشع المستجوع لطبع الشرايط وهي تتأثر في الفعل كما مر وقدرة  
يصير الفعل لا تنوم الوجود وهي سلامة السباب والالات وهي سابقة على الفعل  
وصحة التكليف بقدر هذه القدر غير ان ما به يصير الفعل من نوم الوجود على تعيين  
نوع يصير به الفعل عمال الوجود طاهر التحقق عادة كذا في سعة في الوقت  
مع كونه اصلا لاداء الصلاة وهذا النوع من القدر يظهر اشد في لزوم الاداء العينه  
بمعنياته باثم يترك الاداء ونوع يصير به الفعل في خبر للغير عفا وان كان يند روقه  
عادة وهذا النوع من القدر يظهر اشد في لزوم الاداء الحلفه الذي هو القضا لا العينه  
ومثاله الصبي اذ بلغ والكافر اذا اسلم ولما يضاف المهرت عند ضيق الوقت حيث لم يبق  
من الوقت الا ما يسع فيه كلمة الله عند ما وعند اي يوسف الله اكبر يكون الاداء واجبا  
عليه بخلافه لا عينه حتى لا ياتم بتركه **قوله** لا خذ فية لانه انما يشترط خفيته القدر  
اذا كان الاداء هو المقصود اما اذا كان المقصود هو القضا فلا كايه المسائل **قوله** انما  
فان العذر انما هو الحلف فتقوم القدر كاضية صفة التكليف وليس فيه تكليف الا  
لان المقصود من ما كلف به **قوله** او ظهرت الحايض في اخر جزء من الوقت لا يمكن  
الحايض اذا كانت ايامها دون العشرة لا تلتزمها الصلاة الا اذا ركت جزءا من الوقت  
بعد مدة الاغتسال لانها من حلة جيبه لعدم الشيق بالخروج عن الحيض لاحتمال العذر  
اما اذا كانت ايامها عشرة فتلتزمها اذا ركت جزءا من الوقت قد راسع العزيمة  
بعد الانتطاع سواء تمكنت من الاغتسال الاول للشيق بالخروج عن الحيض بحد الانتطاع  
ولتقابل ان يقول العزيمة ليست من الصلاة بل هي شرط على الصبح فكيف يكون باءا والى  
ادرك جزءا من الصلاة فيلزمه القضا **قوله** كايه الحلف على سر السبا وهذا خلاف  
بين الغرض لانه قد منفع اعادة الزمان الماضي وليس سلم فصدق الحلف عليه بحال  
اذ باعادة الزمان الماضي لا يصير الفعل الذي لم يوجد من الحالف موجودا فيه اذ لا ينصور  
وجود الفعل من الشخص بدون ان يفعله **قوله** لان القوم تقيين جواب سوال القدر  
بان يقال لم لا علموه بقرب الشتر فاجاب بان القوم تقيين لانه كان معها باعظم  
والعينه لم يعلم بقربها **قوله** ثم ينتقل الى لزوم الاداء باللزوم القضا المحسن  
عن الاداء وهما وجه اخر في وجوب الصلاة باءا والجزا الاخير من الوقت من غير نظر  
الى تفرغ من اداه وهو ما ذكر في طريقة الخلاف لبعض مشايخنا رحمهم الله تعالى  
ان باءا والجزا الاخير يلزمه تمام الصلاة لانه يمكن من ادائه باءا بالي بالعزيمة  
في الوقت ثم ينهك بعد خروجه فيكون ذلك اداء القضا كما هو الذي ذهب اليه الاداء



على هذا الوجه ثم خرج على العدة بالنقصا اذا فرت وهذا فيما بعد الشرط اعماما في الجهر  
فلا يجب اذا لم ينعقد وانما يجب قدر ما يتصور وهو مجرد الشرع فيه فاذا ان  
يشترع فيه او يشرع ثم افسد يجب عليه قضاء ذلك العقد وفاداة قضاءه يجب عليه  
قضا الباقي صيانة لذلك العقد وعن البطلان فتأمل لكن على هذا الوجه خرجت القدر  
عن ان يكون متوهمة وكانت متحققة وخرجت المذمومة عن هذا الاصل الى اصل اخر  
وهو ان المودي بعد الوفاة يخرج منه او يبتغي الوقت هل هو اداء او قضا او ميعق ومجرب  
الكلام على اختلاف هذا الصنيع في ذلك **قوله** وقال زفر لا يلزمه الامانة كونه وقيا بالاداء  
لعدم الشرط الا فان قلت نعم القدر لصحة التكليف كافي بالاتفاق فكيف زفر  
في هذه الفروع قلت لانه يشترط عند نفي المطالب ان يكون الباقي من الوقت  
قد وما يبيع فيه الفرض بقا على عدم انتفاء السببية عنه بعد ذلك كما سيأتي **قوله**  
كما يلزمه الحج باخايل سلك الزاد والراحلة حاصل ما يقول زفر في وجه التماس  
ان هذا ان لم يبيع شرط التكليف لعدم حصول المتصور به الا ترى ان اخايل  
سفر الجدي من الزاد والراحلة واخايل القدر على الصوم للشيخ الثاني واخايل القدر  
على القيام والركوع للمريض الزمن والقدر بزوال المرض والزمان واخايل البصائر  
للاعي بزوال العجز قرب الى الوجود من هذا الماحال ومع ذلك لم يبيع شرط التكليف  
فهذا الاول والحرايب وهو وجه الاستحسان ان سبب الوجوب وهو جز من الوقت  
قد وجد في حق الاصل فيثبت به اصل الوجوب وشرط وجوب الاداء وجوده لجزا من اتمام  
ذلك الجز فيوقف التمس فيثبت لهذا القدر وجوب الاداء ثم بالجز الحالي فيثبت بالاختلاف  
وهو النقصا قال بعض الافاضل والحق ان نفي القدر غير كاف لصحة التكليف ولكن  
العلماء استحسنوا بالوجوب في هذه المسائل للاختياط لان انبثاق المكلف ينبغي ان يبين  
اوليها ان ينزل ما عليه والقدر يرتفع فافهم **قوله** وليس معناه جوابه وذلك حاصل  
ان تفسيره مبني على سبيل الفرض والتقدير يعني ان ما شرط به من اداء الواجبات  
لو لم يشترط بها لكان واجبا بالقدر الممكن وذلك جائز ولكن بصفة العسر فلما شرط  
به وتفرقت عليه صار كانه تغييرا بواسطة اشتراطها من عسر لا يسر وصارت كانه  
هي اليسر لا عاياه يسرا بعد ما كان عسرا لولا اشتراطها **قوله** ووزن البدنية  
اذ لم شرطنا صليته البدنية للاح التكليف في الجز الاخير والواجب القضاء بقواته  
لغوات صفة اليسر وهو التمكن من الاداء واللازم باطل فاللزوم مشكك فلهذا شرط  
الا فيما عدا ما مرشاق محبوب النفس **قوله** ولا تفا شرط في معنى العلة هذا  
دفع لما يقال لم شرط دوامها له دوام الواجب ووزن الممكن فقال لا تفا شرط في معنى  
العلة سوت في تغيير الواجب تنفيلا لا شرط محض **قوله** فان قلت بناء الحكم على  
هذا واراد على قوله شرط في معنى العلة **قوله** كما استغنا الشرط عن بقا الشرط هذا

في بعض الشروط التي هي شروط اعتقاد لا دوام كالنية والوقت والجماعة في المعصية  
تختلف الطلوع وسائر العرف واستغنايا القليل فانها شروط دوام يشترط بخلوها  
لبقا الواجب **قوله** قلنا نعم اذا امكن البناء ونا العلة اما ان يمكن بان تكون العلة  
محصورة في العلة شرط لبناء الحكم وهذا كذلك لان العلة لا يثبت بدونه فلهذا ان شرط  
بناء ونا الممكن وان كان ظاهرا للظرف فيتحقق بان يكون الامر بالعكس ان الفعل لا يتصور دون  
الامكان ويتصور بدونه البصر فان قلت القدر عرض وهو لا ينبغي ما ينبغي فكيف  
يتحقق دوامها قلت المراد بدوام القدر نجد امثاله لا يتبعها **قوله**  
فتدرك الشارع تلك النصاب شرطاً بمنزلة العدة الممكنة في العبادات البدنية  
فلم يشترط بقاء لبناء الوجوب فيها بقاء النصاب منه هلال البصر لان الوجوب  
لا يتكبر فيه واجب واحد فلا يشترط بقاء شرطه والحق بزوال الحكم عند زوال العلة  
لان الحكم ملزم بوجود العلة ووجود الملزوم مردون الا لا زوال حاله وزوال علة العمل  
في الحج مع بقاءه ممنوع فان النبي صلى الله عليه وسلم ادى في حجة الوداع تذكير النعمة  
الامن بعد الطوفان وقد امرنا بتذكير النعمة في مواضع من كتاب الله تعالى وبحجرات ثبت  
الحكم بطلانها في حق من عليه الشكرين كان علة العمل ايها المشركون قوة الوصين  
وعند زوال ذلك كان علة تذكير علة الامن كان علة الرق في الاصل استكنا  
الكا فخرجت عبادته وبه ثم صار علة حكم الشرع برفه وان اسلم واورد بقا الملك  
بعد زوال البيع او الصية وغير ذلك واجيب منع الزوال لان احكام شرعية  
حدثت كالجواهر **قوله** ولو كان دوامها شرطاً لما وجبت الزكاة في الباقي الى ان كمال  
النصاب علة للوجوب فكيف لا تجب الزكاة ببعض النصاب ابتداء لا يجب ببعضه  
بقا واللازم باطل لان كل جز ينبغي بنسبته وتحقق الجواب بالفرق بين ابتداء البناء  
لان اشتراط النصاب في المبتدئ للتمكن من الاغتناء لا لتفسير الواجب فاصل النصاب  
بمنزلة العدة الممكنة في العبادات البدنية فلم يشترط بقاء لبناء الواجب **قوله**  
بل شرط في المبتدئ للتمكن من احوال سواك قد مره اذا كان النصاب ليس بشرط ليس  
كما ذكرتم مراد ادرم من بعد الى انما ينبغي ان لا يشترط كمال النصاب في المبتدئ  
فاجاب بقوله انما شرط للتمكن من الاغتناء واعتراض بان الاغتناء واجب تمليك  
ما يدفع به حاجته الفقير لا الاغتناء الشرعي وذلك لا يتوقف على كمال النصاب  
واجيب بان الاغتناء الحسن لا يتحقق من غير الغني لان الزكاة وجبت لدفع حاجته  
الفقير لا الاغترار الودي وذلك من الغني بلا احوال وورد بان حسن الاغتناء لا يتوقف  
على الغني الشرعي فانه مدح اقواما على الاغترار مع مساس حاجتهم بقوله تعالى ويؤثرون  
على انفسهم الآية واجيب بان الاحكام مبنية على الامور الغالبة والغالب من امر  
الشرع عدم الصبر على الشدة تثبت ان الغني لا بد منه وهو بكثرة المال وليس لكثرة



حد تعرف به فقد نال الشئ واحد وهو ملك النصاب من غير ان يغفل معناه لان القاع  
الشرعية لا يدرك معناها وذلك الحد شرط لنفس الوجوب وكان ينبغي ان لا يقتطع  
الزكاة بملكه وانما سقطت لقوات النما الذي تعلق به الجارية لالقوات النصاب  
فان اصله **قول** فقد نال الشئ ملك النصاب شرطا بمنزلة القدر المكنون  
في العبادات البدنية فلم يشترط بقاؤه لبقاء الوجوب فبما بقي من النصاب عند هذا  
البعض لان الوجوب لا يتكرر في واجب واحد فلا يشترط بقاء شرطه وكان ينبغي ان لا  
الزكاة بملكه وانما سقطت لقوات النما الذي تعلق به الجارية لالقوات النصاب  
فاذا هلك بعضه بقي بقسط الباقي لبنا اليسر يتبين في ذلك القدر **قول**  
لانه ليس من جنس الخارج يعني انما هلكا فبقاها بالتمسك من الزكاة لان الواجب  
ليس من جنس الخارج فاما ان اعتبار النما لا يتغير بغيري بالتكليف فلا يجعل تنصيره عذرا  
في ابطال حق العترة هذا في الخارج الموقوف اما خارج الناس فهو كالعشر **قول**  
بخلاف ما اذا اصطلح الزرع اي استأصله الاصطلاح بالافاة كالحراثة الشديدة والبرد  
الشديد او الجراد او الاسطار الكثير المفسد وغير ذلك من الافات العارضة للزرع واما  
الزرع في الارض المستأجرة لا يستط الاجرة **قول** حتى لو كان بعد الاصطلاح مست  
يمكن استئصال الارض في اخر السنة لا يستط الحراج لانه مبني على التمسك بالزرع  
وقد حصل **قول** وهذا رد لمن زعم ان بيان الرد انها لو وجب نقد في ميسرة  
لستط بهلاك المال واللازم باطل فالمراد من مثله فقرونا انها وجب نقد في  
ممكنة **قول** فقال اي كازعم بعضهم ان نقاب المصنف رد هذا الزعم ولا يخفى  
ان المصنف لم يقبل صحة العيان ولكنه ما خرد من كلامه بالنقد وباعتبار التفرع  
فالحاصل ان اشتراط الزاد والراحلة والنصاب لبيان اذ في التمسك باليسر فكانا في قبيل  
الممكنة دون اليقين **قول** فان قلت هذا اي جعل الزاد والراحلة من قبيل القدر  
يتناقض تنصيرها بسلامة الاسباب والالات لانها ليسا **قول** قلنا لا سال  
وكانه اخذ بالالات بالمعنى الاعم اي اعم من ان يكون جراح او غيرهما **قول** وكذا القدر  
لا معطوف على ما فهم من قوله لان الشرط في الج نال الاستطاعة **قول** اذا اني به  
انما قال اذا اني به لان الصفة الحقيقية انما تحقق اذا تحقق الموصوف **قول**  
قال بعض المتكلمين اي من العترة اعلم ان الاجزا تنسب برباها ما للمكلفين وهو  
ان يكون الاتيان في سقوط التعبد به وذلك بان ينبغي عنه الواجبات وتخرج فيه الشرايط  
والثاني للفتن انما استط القضا واستتال الامر بمحصيل الاجزا بالمعنى الاول بلا خلا  
والخلافا انما هو في استط القضا فقال الفتن امر يدرك على الاستطاعة عند الاتيان  
بالمأمور به وقاب ايها شرط وعبد الجبار وانما هي من العترة لا يدل على كون عدم  
القضا مستندا من الاصل هكذا حزن بعض المحققين وهذا التفسير يثبت ان خلاف

في براءة الذمة عند الاتيان بالمأمور به انما الخلاف في ان البراءة مستفادة من الامر  
كما هو قول الفتن او من الاصل كما هو قول المعتزلة وهذا التفسير مستفاد من كلام المصنف  
في التن والشرح حيث قال عن المعتزلة لا يثبت الا بدليل وايدى ورا الامر والدليل  
سكون الشارع عن القضا فانه لم يوجب القضا ولا ذلك على الجواز **قول** مستد  
بيان من صلي عند صبي الوقت طائفا انه على طهارة كان مأمورا باداء الصلاة ولم يخرج صلاته  
فوجب عليه بالقضا قد ان الاتيان بالمأمور به لا يدل على الجواز ولا سقوط القضا وان  
الفتن عن الفعل الشرعي لا يدل على القضا فاما لا يدل على الجواز **قول** وكان النزاع عنهم  
لنظري يعني ان الاتيان بالمأمور به يحصل للاجزاء بخلاف وكذا سقوط القضا لا يقتضي  
ما ذكره بعض المحققين ولا يخفى ان التفسير من الذين ذكره الشارع للفرق بين عكس ما ذكره  
بعض المحققين من التفسير من اعم وما ذكره الشارع ذكره غيره وما ذكره بعض المحققين ذكره  
غيره ايضا فيمكن ان ينقل عن كل من الفرقتين تفسيره ان قائل **قول** وعند الفتن عن حصول  
الاتيان بالمأمور به كما وجب وسقوط القضا مبني عليه فان اني به كما وجب سقط والا  
**قول** قلوا لم يثبت الجواز عند اتيانه اي المأمور به يلزم تكليفه بالاطاعة وهو محال  
بيان اللازم ان التكليف متعلق بانتيان المأمور به على وجه الصحة وليس في وجه  
الاتيان به كما وجب اعني كونه مشتتلا على شرايطه واركانه قلوا لم يحصل الجواز يلزم  
تكليفه بالاطاعة **قول** والجواب عن استدلالم حاصله ان الثابت بالامر قبيل  
الاقضاء وجوب اداء الافعال بصحة الصحة والثابت بعد وجوبه التحلل عن الاجرا  
بطريقه وهو ما مر اخر سوي الاول فلا يكون في شئ مما نحن فيه واما وجوب القضا على  
الطاعة فممنوع لان من كان عند الله على طهارة فصلي جازت صلاته كما نص عليه محمد  
في كتاب النجوى حيث قال فيها اذ انوضا بما نجس صلاته جازين ما لم يعلم فاذا علم اعاد  
والاعادة لتبديل المال لا تكون تكوينا لان التكليف بحسب الوضوء والنجس عن الصلاة  
في الارض المصنوعة متعلقة بشغل الارض وهو ليس بمصلاة ولا داخل فيها ولا  
لها فلهذا لا تشدد **قول** فاذا اتى فاسد اخرج عن هذا الامر يعني الذي هو  
التحلل عن احرامه والتحلل عن احرامه ثبت بدليل منفصل وهو امر عليه السلام  
بالضيقة فاسد لا بالامر الاول وكذا مثله الاتيان بالمأمور به بالامر الاول  
**قول** وبينها تناف فيه نظرا لانه لا يلزم من بقي احد الشافيين في آخر تكليف  
تكليف بل من بقي الواجب بقي الجواز اللهم الا ان يقال هذا دليل الزايم لا يثبت على  
اننا نقول ان المناهي للوجوب هو الجواز المطلق لا المقيد بالمنع من تركه وهو محل النزاع  
وهذا غير مناف لانه جواز خاص فيعدم باقعدام فيه لان الفصل علة للجنس  
وانتفا العلة بوجوب انتفا المعلوم **قول** لاستحالة بقا حصة النوع من الجنس  
بعد عدم النوع بيان ذلك ان النوع فيه حصة من الجنس فاذا عدم النوع بقدم ملك



المصلحة ضرورية لا تقدم اجزا المركب باقدا منه كالانسان فانه فرع من الحيوانات  
ففيه حصة من البشر وهي الحيوانية الخاصة بالمتنبي بالناطقة فاذا عدم الانسان  
تقدم تلك المصلحة اذا عرفت ذلك فيتعذر الجواز باقدا الموجب لان الوجوب فرع  
والجواز جنس ففي الوجوب حصة خاصة من الجنس وهو جواز متين بعدم الترتك فاذا عدم  
النوع تقدم تلك المصلحة واما عدم انتنا العام بانتنا الخاص فسلم في ما ورا حصة  
ذلك المصلحة من عامه وليس ذلك محل النزاع واما بالنظر الى تلك المصلحة فمنوع وهو  
محل النزاع بحيث كان الجواز بعد انتنا الوجوب كان حكما شرعيا ثابتا بدليل شرعي مفصل  
مخالف للوجوب **قوله** وقائمة الخلاف نظره في قوله عليه السلام الحديث رواه الطبراني  
من حديث ام سلمة رضي الله عنها لا يمن لظهور ثبوت الخلاف لورود الاحاديث الصحاح  
المتقنية لتقديم الحث على الكفان ايضا كما اخرج مسلم من حديث ابي هريرة رضي الله عنه  
قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم من حلف على بين فري غير ما خيرا منها فليأ  
الذي هو خير ثم ليكفر عن يمينه وفي المتنق عليه عن عبد الرحمن بن مسعود رضي الله عنه  
ولفظه قال الذي هو خير وكفر عن يمينه وقد اختلفت الرواة في حديثي ابي هريرة وغيره  
ابن مسعود رضي الله عنه فمنهم من قدم الحث على الكفان ومنهم من عكس ورواه مسلم بالوجهين  
من حديث عدي بن حاتم ووقع عند مسلم من حديث ابي موسى وعدي بن حاتم بغير ذلك  
ذكر الكفان ولكن قال ابو داود والاحاديث كلها فيها وليكفر الا لا يعاين ولا يشتر  
النسخ فرع ثبوت النسخ ولربك وجوب التقدم مشروعا فيها عدي الطحاوي والكرخيلا  
للسنخ واذا فاق حل النسخ بطلت دعوى الاجماع لا يقال **قوله** يدل على ان وجوب  
التقديم كان مشروعا ما اخرج ابن ابي شيبة عن ابن عمر وسليمان وابن ابي الدرداء  
رضي الله عنهم انهم كانوا يكفرون قيل للحث لان فعل الصحابي وان كان حجة عندنا  
لا يدل على ان فعل من عداه كان كفله ولين كان فغاينة ما يثبت به جواز الفعل  
لا وجوبه واما قضية الوجوب بنده وزايد لا يثبت الا بدليل يخصه فلا يفد  
لاطلا وثمة الخلاف نحو مسلم يوم عاشوراء ما نسخ وجوبه مع جواز فعله  
فقد يكون الجواز بعد الوجوب ثابتا بمقتضى الامر بالنسخ وجوب موجب وعندنا  
يكون ثابتا بدليل الا باحتمال الاصلية ان لم يكن له دليل يخصه **قوله** منسوخ الاجماع  
يعني كونه منسوخا بجماع عليه لان الاجماع ناخ له لان ذلك لا يستقيم **قوله**  
مطلق عن الوقت لا المراد الامر بزمان ما تقدم كان في تقسيم الماوراء باعتبار  
احوال قائمة بنفسه وهذا شروع في تنقيحها باعتبار امر غير ثابت به وهو الوقت  
فتقدم الكلام ما يثبت به الامر وهو الماوراء لان الخلاف في التنقيب وصحان  
للماوراء لا الامر **قوله** مطلق عن الوقت لا المراد بالطلاق ما لا يتعلق بوقت  
محدد وفعله لا يكون الا ببيان به في غير ذلك الوقت او ايل فضا ولا يكون

البيان بانه غير ذلك الوقت مشروعا اصلا كالصوم في غير النهار وان كان واقفا  
في وقت بالضرورة كالزكاة وصدقة الفطرة والعشر والكفارات وقضائ مضات  
**قوله** وهو على التراخي اي عند اكثر اصحابنا واصحاب الشافعي والمتكلمين وبه  
قال ابو يوسف فيما نقله عنه ابو سهل الرازي وهو رواية عن ابي حنيفة **قوله**  
قيل وهو الصحيح **قوله** خلافا للكرخي وبه صاحب الشافعي فيما ذكر ابو سهل الرازي  
ايضا وقيل انه لا يدل على الفور ولا على التراخي وانما يدل على القدر المشترك فلا يثبت  
كل منها الا بتقنية وبه قال النخرا الرازي واختار بعضهم وقد انفقت كلهم  
على ان معنى الفور هو امتثال الامر عقيب وروده بحيث يجب تعجيل الفعل في اول  
اوقات الامكان واختلصت في معنى التراخي فذهب الجمهور الى انه البيان بغير  
عن ذلك الوقت بحيث يجوز التأخير ولا يجب وذهب عدد الشريعة الى انه عدم  
التقيد بالحال لا التقيد بالاستقبال فيكون التراخي عند اعم من الفور وغيره  
**قوله** ان الامر وضع لطلب الفعل باجماع اهل اللغة وخصوصا الوقت خارج  
عن موضوعه غير ان ثبوته من ضرورات حصول الفعل فستوي في كل الا زمانه  
ويصير كالوقيل اقل في اي زمان شئت فلو حملناه على الفور لصار مقتضاها كالوقيل  
اقل السامعة ولا يخفى ما بينها من التناقض وعمود الجرح على الموضوع بالنقض وهو  
منسوخ في ايضا لم ان يقولوا انما يكون للفور اذا لم يتفترق به شيء من التثنية لا مطلقا  
فلم يكن عند التقيد بغيره الفور حيني يلزم الشافعي ويمكن ان يقال لو كان قوله  
افعل الساعة بيان تفريق بيني على الخلاف كما كان قيل التقيد اذ ليس بيان التفريق  
الاتاكيد السابقة باللاحق والاعتقاد الاجماع على ان اقل مطلق او اعمل الساعة  
مقيد بما بعده فلا يكون تفريقا بل تغييرا **قوله** واما قوله فتاخيرته فتصل وجوبه  
فمنوع بل هو مصداق على المطلوب وكذا قوله لانه يقتضي الوجوب في اول اوقات  
الامكان لانه انما يلزم على تقدير الوجوب على الفور كما لو اوجب المصنف وهو على النزاع  
اما الموسع فيجوز تأخير ما نحن فيه من الموسع لان المكلف يكون بالفعل في الزمن  
الثاني والثالث وما بعد الى اخر الامر يكون موديا لا فاضيا بالاتفاق من غير انشور حرمته  
وانما ياتم بالساحرة اذا مات من غير اتيان به بالاتفاق **قوله** لهذا اي لكون يجوز  
التأخير لا يكون تفويتا لوطن انه لا يعرض واخرايم به **قوله** والوقت فجاة نادو  
جواب سوال بان يقال ينبغي ان لا يجوز التأخير كما خالف الوقت فجاة **قوله** والقوات  
مضاف الى صنع الله تعالى فيما اذا اخرج غير طمان ولا يلزم مراعاة الوجوب لان اثر  
الواجب به بالنظر الى فعل العبد ترك التقويت حذرا من استحقاق العقاب  
ولم يفوت شيئا بل فاق يصنع الله تعالى في مقيد به المقيد بالوقت ثلاثا لانواع  
لان الوقت اما موسع او مقيد او مشكوك والوسع ليس طرفا والمقيد معيارا

هذا القول في بيان الوجوب  
في وقت بالضرورة كالزكاة  
وصدقة الفطرة والعشر  
والكفارات وقضائ مضات



والشكوك مشكلا **قوله** ولنايل ان يقول سبب ورود قوله ولا يوثق وجوبه  
قال بعض مشايخنا هذا الاعتراض غير وارد بل خارج عن جيز الاعتدال في الامام  
شان السبب لا الشرط وليس معنى قوله لا يتحقق به في الوقت الا عدم صحة الوجود عند  
عدم الوقت فيقول لما ان الوقت انما كان شرطا لصحة الاداء الوقت صفة وجوده عليه  
وهو غير داخل في مفهومه فتعني كلامهم هو معنى الاول **قوله** ما ذكره الشارح من  
الشرط انما هو للشرط الجعلي كدخول الدار فانه يلزم فرض وجود الوجود ولا يوجب لعدم  
عنده عدم بل عدم الحكم سببي على عدم الاصل كما سيأتي والكلام هنا في الشرط الشرعي  
وهو لا يوجب الوجود عند الوجود فكان الاول ان لا يكره هذا هنا فانه غير مناسب  
للقام ولكنه ينبع عنه في هذا المقام طنا منه انه مناسب ووارد كاطمة ذلك الغير  
**قوله** وليس بشرط له لانه لا يوجب بدون هذا الطريق على ان الطرفين باعتبار المودع  
وهو الحبيبة والشرطية باعتبار الاداء وهو اخرجها من عدم بل الوجود فلا يلزم  
من كون الشيء ظرفا لشيء كونه شرطا لآخر وحاصله ان الشرطية ليست بلازمه بل الشرطية  
ليكن فيها عنها غايية الامر انه قد يستفاد الشرطية من الطرفين لكن خاصا المودع  
ليس كذلك لواز الاتيان بالصلاة في وقت **قوله** بدليل ان المودع يفسد قبل  
الوقت وهذه اعلامة كونه سببا اذ تجيل الشيء قبل انقضاء سببه لا يجوز ذلك ان يكون  
هذا الدليل لا يطابق المدعي لان المطلوب سببيه الوقت لنفس الوجوب لا المودع  
فتأمل **قوله** الحل ليس بشرط للوجوب لان شرط الوجوب القتل والبيع والاسلام  
والحرية وملك نصاب حولي فادع عن الدين وحاجته الاصلية تام ولو تفتد سيرا  
**قوله** ولا يصور نقدي به اي وجوب الاداء عليه اي على الحل لان الخطاب بالاداء  
انما يكون عند جواز الحل فلا يتصور تقديمه عليه وانما يتصور التقديم على الشرط  
لو كان الحل شرطا للاداء وهو ممنوع وانما صح تقديم الركون على الحل لانه لا يجزى بعد  
وجود السبب وهو ملك النصاب وذلك جائز **قوله** بخلاف وقت الصلاة للح  
لما بين ان يطلق تقديم الشرط ضروري وان ما ذكره من تقديم الركون على الحل ممنوع  
وانما صح تقديم الركون لانه ليس شرطا للاداء قال وهذا بخلاف الوقت للصلاة فانه شرطا  
للاداء فيجوز ان يكون بطلان التقديم بغير اعتبار شرطية لا سببية فلا يثبت سببية  
الوقت بطلان تقديم الصلاة على الوقت لا خيال البطلان باعتبار الشرطية وقد بينا  
ان احتمال الشرطية قائم الا ان الاول يخرج جانب السببية كالشك في بطلان دليل  
على احده لوليه معونة الغرض **قوله** والخارج كالترقي وهو تقوي لا التشكال  
الوارد على الجواب وجب بطلان الجواب بالكلية **قوله** ثبت بانسباب شتي  
يعني بطلان التقديم بغير دليل اما في السببية **قوله** او كان للوجوب دليل اخر  
على كون الوقت سببا **قوله** فان الوقت اذا كان كاملا يكون نفس الوجوب كاملا وان كان

تأخضا فمما انفصا كما انهما يستأنف في وقت الاحرار والاصل في اختلاف الحكم ان يكون  
باختلاف السبب وان جاز ان يكون باختلاف الظروف او الشرط الا انه لا ينبغي ان يكون  
امانة للسببية فيجعل عليه ما لم يصرف عنه دليل باعتبار الطرفين نفس الوجوب  
الذي هو صفة في فنية العبد وذلك بالاعتدال من المودع وهو الوجود المادي  
المدرك بالحق المطابق لذلك الحبيبة المعقولة المتأخر بها حتى لو تبدل بالعدم لم يفسد  
ذلك وهذا هو المطلوب واذا لم يكن نفس الوجوب منظر وقا طهر ان اختلاف باختلاف  
الوقت لكن سببا له **قوله** ولنايل ان يقول المتغير هو المودع والاداء المدعي  
سببيه نفس الوجوب على سببيه الوقت لنفس الوجوب فيه شيء لانه قد قال  
فيل هذا ان المودع لا يختلف اذا اختلف باختلاف الوقت انما هو صفة الاداء  
تكان الاول ان يقول المتغير هو الاداء وسببه الاستطاعة لا الوقت والمدي سببه  
نفس الوجوب قاله ليل لا يبطا من المدي وقد يجام **قوله** بان المراد باختلاف الاداء  
اختلاف الواجب في الذمة فانه يجب كاملا وانما قصا الحكم الوقت في مقتضاه  
والاداء ان كان ليس تسليم ذلك الواجب الذي ينبغي في الذمة فمحلنا فيها باختلاف  
الواجب وذلك لان السببية لا تتعين الا كما تتصل بالاداء فيجوز الوقت كما سيأتي  
فاذا اتصل الاداء بجزء الوقت فافض كان ذلك الجزئ سببا لنفس الوجوب فتشغل الذمة  
بالواجب بصفة التقصان والاداء تسليم ما في الذمة فمحلها باختلاف **قوله** وانما  
ان يقال ان نفس الوجوب يتجدد بتجدد الوقت وذا يدل على السببية لان دور الشيء  
مع الشيء ما ان يكون المداورة له ابر وان عرفت ان المدي يثبت بالدليل الثاني  
فلا حاجة الى هذا الاول في تمام قال بعض المحققين وهذه الامارات وان لم يفسد  
كل منها غير الظن بقيام الاحتمال فيه الا ان المجموع يبيد القطع لان الظن بمرور اكثر  
الامارات على ان يبلغ حد القطع ولا تتأخر في ذلك بان كثرة الامارات انما يفسد  
القطع اذا بلغت حد التواتر وذلك ان يكون في المحسوسات لان الوجوب انما يفسد  
بان كثرة طرق الظواهر في نزاهة الواحد القطع واعتبر بالمتواتر فان مدان القطع  
انما هو كثرة العلامات ولا شك في كثرة العلامات فيما نحن فيه على ان علامات  
كل شيء سببية فلا يتحقق متحد على غيره **قوله** فالتسبب في الحبيبة توافد النعم  
حاصله ان الاوقات ليست باسباب حبيبة بل السبب تتابع النعم على المعاد  
فيها وذلك لان سببا للوجوب الشكر شرعا وغفلا لكن توافد النعم لما كان الاوقات  
جعلت الاوقات اسبابا للمعادات التي هي شكر النعم تيسيرا واقيم مقام النعم  
كذا ذكره ابو اليسر ولنايل ان يقول انما توافد النعم في مقام غير بطرقتين احدهما اقامة  
السبب الداعي مقام المدعو مثل السجود والتسليم والثاني ان يقيم الدليل مقام المدعو  
مثل الطير من الحبيبة على ما سيجي واقامة الاوقات مقام النعم ليست منها الاول والثاني



فركم لا مناسبة بين الاوقات وجوب العبادات بحرف باليد بهتة او باليد بغيره  
 باليد بهتة فهو مكاتب وان قيل باليد باليد فالبهتة ما به اليد اليك انكم لا تتقنون  
 المنا سبه بنها وعدم غفلت لا يدل على عدمه في نفس الامر فان الشرح جعلها سببا  
 قال الله تعالى اقم الصلاة لذالك الشئ فكانت المناسبة سرودة في نفس الامر  
 معلومة له تعالى غير معلومة لنا كذا افاده بعض شايخنا **قوله** وهذا الثاني  
 لانه لا فرق بينه اي بين وجوب الاداء وبين نفس الوجوب وكذا ذهب بعض الحنفية  
 الى عدم الفرق بينهما في العبادات البدنية حتى ان الشيخ المحقق ابا العيين بالغ في زوده  
 وان كان وادعيان استخانة غنية عن البيان **قوله** فان لزوم المال في الذمة  
 هو الوجوب وهو سببه الى سببه الحق وجوب الاداء والاول يثبت سلك النصاب  
 والثاني بالخطاب بعد حروف الحول وحاصله ان الواجب المالي يشغل الذمة فيه  
 باصل المال الذي هو حقيقته التي اعتبرها الشارع في الذمة ثم يورث العبد يتفرغ  
 سلك الذمة باء اما بيطا بن سلك الحقيقة فالنفاذ في اليد في المال عبارة عن التملك  
 الذي ذكرنا وجوب الاداء انما عيان عن وجوب التفرغ الذي يبيته من سلك المال  
 بيمينه المالي وجبه عليه التسليم في المال ايضا لعدم الفارق **قوله** فالواجب  
 هو المال في نفسه مناسخ وكان الاول ان يقول الواجب يشغل الذمة هو انما جزء  
 من النصاب لا الغنير لان هذا حقيقة الزكاة وهو الواجب علينا بالنصر وهو  
 قوله تعالى واتوا الزكاة **قوله** سببه الحقيق هو الواجب بالقدم الى هذا الثاني  
 ما تقدم من ان السبب في الحقيقة هو تواف النعم الى واجبا اذا كان نفس الوجوب  
 هو احباب الله تعالى واجبا به طلب الاداء الا ان اجبا به لا يثبت في حنا الا بالخطاب  
 فيثبت به وجوب الاداء وهو خلاف المفروض لان الوجوب الثاني في الذمة غير  
 طلب الاداء او يكن ان اجبا به عن الاول بانه لا منافات بين كون تواف النعم  
 سببا واجبا به الله تعالى لان اجبا به تعالى لا ينفك عن الوقت القائم مقام النعم  
 فيكون الحكم باجبا به تعالى عند الوقت تميزا عن الثاني باء المراد بالاجبا به ليس هو  
 الطلب بل تشغل الذمة بالواجب على سبيل المحرر اصطلاحا ثم بالخطاب يثبت  
 الوجوب المقتضى المطابق لذلك **قوله** والاداء فعل ذلك اي التسليم الى منزلة الحق  
 في المال **قوله** وذهب المحققون اي من شايخنا الى الفرق بينهما في الواجب البدني  
 ايضا والمحصل ان نفس الوجوب هو اشتغال ذمة الكلف بتعلقه او مال ووجوب  
 الاداء وجوب شرعي عما اشتغلت به وتحتيته ان للفعل معنى محدد واداء  
 الايقاع ومعنى حاصل بالمصدر وهو الحالة المحضرة فزوم وخرج تلك الحسية  
 نفس الوجوب وهذا وجه اخر انها من حيث المعنى واما من حيث الوجود فكما في صلاة  
 التام والقاسي وصوم المسافر والمريض فان وخرج الحالة المحضرة التي هي الصلاة

والصوم لا زمر نظرا الى وجود السبب واصلية الحول ايقاعها غير لازم لعدم الخطاب  
 وقيام المانع وتختلف ان وجوب السبب والحول ينبغي وقوع السبب ساكنا عن  
 ايقاعه اذ هو قد مرنا يد على مقتضاه وان توقف محذوف فمعه بالايقاع اختيارا  
 لا على خصوص ايقاع اختيارا واجب الانزي ان المريض والمسافر لو تكلما ايقاع  
 الواجب بالسبب حاله المرض والسفر صرح ذلك منها والايقاع لو كان واجبا عليها  
 في المرض والسفر اتفاقا وكذا التام والناسي لو كانا محرمين بالجموع حلالا وقتا للمريض  
 يعرفه من غير اختيارا وما طيف بهما كذا لانه اجزا ما ذلك ولو يوجد غير محرم والفرق  
 ولا يقال قد اقيم ايقاع الغير مقام ايقاعها لا انما تقول ايقاع الغير جبري  
 والمطلوب من ايقاعها الا ايقاع الاختيارا ولا محذوف لا فائدة في من الجبري مقام  
 الاختيارا على ما لا يخفى **قوله** فان قلت على هذا الى هذا السؤال وادع على قوله  
 ان الخطاب انما يتوجه اذ انقضى من الوقت قد مرنا يسع الفرض فاذا ادعى الفرض قيل  
 ذلك لا يكون اداء الواجب لعدم توجه الخطاب والاداء باطل ويجاب عنه بالمراتب  
 الذي ذكره الشارع وسياتي الكلام على ذلك في انتقال السببه وفيه ثلث مسائل  
 الوجوب ثابت في الذمة فكيف يقال لا يكون اداء الواجب نعم لا يكون انما بالمراتب  
 لعدم توجه الخطاب اللهم الا ان يقال المراد بالواجب وجوب الاداء **قوله** كما في الواجب  
 المحبر اي كتحصيل كفاية اليقين وقد مرنا في الاحكام **قوله** على الراي الاصح اي المذهب  
 او القول الاصح من ان الواجب واحد لا يحمل التعيين واذا اشنع في احد هاتين ولو لم  
 يات بواحد منهما يعاقب على الاداء في واذا اتي بالجميع يثاب على الاعمال فتد بالاصح  
 لانه في المسئلة اقول اخر قال بعض المعتزلة الواجب هو الجميع وليس بواحد  
 وقال بعضهم الواجب واحد معنى عند الله وهو ما يفعل فيختلف بالنسبة الى  
 الكلف وقال بعضهم الواجب واحد معنى لا يختلف لكنه يمتطيه وبالاخص  
 والتشبيه انما يتاين على القول الاصح **قوله** فلو قلنا الى هذا فرق اخر بين  
 الوجوب وجوب الاداء او معنى لزوم الايقاع في زمان ما كان الشارع قال له  
 اد في اي جز شئت من الوقت الى ان يضيئ الوقت بحيث لا يسع الا الفرض  
 فاذا على سبيل اللزوم بحيث لو اخرجت عن هذا الوقت تائم وهو معنى قول المعتزلة  
 في زمن مخصوص الذي هو وجوب الاداء **قوله** فان الجز الاول منه شرط المحض  
 فان الاول اذا كان شرطا فصلا بمقتضاه لم يوجد شرط الاداء فواته لان المراد بشرطه  
 الوقت لا اذا جعله المودي موصوفا بالاداء الا بشرطه ثم على الاداء الا اذا لم  
 يدونه ويقترب بقوله وحاصله ان الشرط هنا هو شرط الاداء لا الشرط للمال  
 الذي يجب تقديمه على الشرط فالاول ان يقال الشرط ما وقع فيه المودي من الوقت  
 او الفارق المودي فتا سله في لم يكن بيدي اي في الفرق بين الوجوب وجوب



الاداء فيه شيء لان ما هو كرمي فربما يفتك باعتبار الزمان لان وجوب الاداء انما يخرج  
عن نفس الوجوب بالاضافة الى المقتضى الاول والاول **قوله** وانما هو المقتضى الثاني  
المتقدم والمقتضى الثاني فانه يكون بين المقتضى والسببية منافاة لان الثاني  
يقتضي للاول سبب موجب للتباني بين المقتضى وبين ما قاله الشارع من ان مطلق  
الوقت لا يوجب وجوب كل الوقت سبب الى دفع الثاني لعدم اتحاد الموضوع **قوله**  
وكل الوقت سبب لوجوب كل وقت القرض وفيه محقق لانه لو كان السبب  
كل الوقت بعد انقضاء به لما كان الوجوب قابلية الوقت على المنقوت واذ الركن  
ثابتا عليه فيه لركن بعده فانه لو كان قاطنا ان يكون بطريق الاداء او هو باطل  
لان تمام الوقت او التفتت او هو ايضا باطل لان التفتت عورض عما وجب ادائه في  
الوقت لانه بعينه الوجوب فيه وانما هو وجوب فيه ولا في الجزاء اخير سبب للسببية  
عندنا سواء وجد الاداء او لا وجب فيه لا يكون كل الوقت سببا لانتفاء حصول الحاصل  
وايضاً الكا فاذ اسلم والصبي اذ ابلغ والحال بغيره اذ اظهرت في آخر الوقت يكون السبب  
في ختم آخر الوقت بالاضافة الى كونه والا لما وجب عليهم شيء لانهم لم يكونوا في كل الوقت  
احداً ويمكن ان يجاب بان الوجوب ثبت باول الوقت من غير انقطاع ولكنه  
مبطل في كل زمن بالسبب لاقتضائه ذلك فاذ يلزم من انقضاءه في كل وقت  
في كل الوقت واما تعيين الجزاء اخير للسببية فكان ضرورة رعاية المقتضى فاذ  
لربو في الوقت سقط للضرورة ووجب العمل بالاصل كما يأتي وقوله الكافي  
اذ اسلم الى ممنوع اذ الاضافة لعله عند الامكان ولا مكان في حق هؤلاء **قوله**  
والا فالبعض الى اذ لو كان الكل عند عدم الوقت لزم تقدم السبب على السبب  
او وجوب الاداء بعد وقته وكلاهما باطل لان الصلاة ان وجبت بعد الوقت فهو  
المسألة الثاني وان وجبت في الوقت لزم تقدم وجوبها على السبب الذي هو وجوب الوقت  
ضرورة ان الكل لا يوجد الا بوجود جميع اجزائه **قوله** بلية الشروع مخرب من علم  
التامع وهو ما به وبليته الشروع **قوله** ولو لم يكن الوقت سببا للوجوب اتسا  
ان يضاف الى الجزاء اوله فيكون سببا حقيقيا فيكون ما قلناه في قول المجزي لعدم  
ما يراه فان اتصال به الاداء بان يقع اول الشروع بعد الجزاء الذي لا يجزي به اوله  
لا كما ظنه الفاضل السمرقندي من ان المراد بالاول ان يقع اول الشروع فيه بعد  
السببية الثابتة له وعند الثاني في الاول متعين للسببية شرعاً ام لا والشرع  
تظهر فيه حاجته بعد ما مضى من الوقت فقد رابح فيه القرض يجب عليه التفتت  
عنه وعندنا لا هذا بناء على اصل وهو ان الخطاب عنه في اول الوقت وعندنا يتاخر  
كما ينبغي ثم لا ينبغي ان عسانا المصنف تشمريان للجزء الاول سبب سواء اتصل به  
الشروع او لا وليس كذلك كما هو ظاهر عما رآه في هذا قوله اول ما يلي ابتداء

الشروع فان التفتت يوان لم يتصل الاداء بالجزء الاول يضاف الى السبب والى ما يلي الشروع  
وسكت عنه ذكر الشرط في الاول واستغنا عنه بالثاني ولو لم يكسر لما ذكر من فاسية  
هذا الاسلوب والتحقيق ان الجزء الاول سبب اتصال به الشروع اولاً وانما استغنى السببية  
للا يلزم من وجوب المعلوم على الموجود ان لزم الاجزاء المتقدمة على الاداء الاول او التحلي  
من التفتت الى الكثير بالادلة انصت كذا قالوا وفيه نظر والله ان نقول لم لا نجعل المصنف  
باول جز من الوقت ان كان له اهلية او باول حدوثه لكن على سبيل التخيير وتنصيص  
يصح في الوقت وجبته لا حاجة الى القول بالانتقال والجواب انه لا نزاع في ان  
محصل باول جز من الوقت ولكن النزاع في طريق ثبوته وسببية الوقت له وذلك  
بالطريق الذي قلنا وانما السببية لهذا الطريق لانتفاء حصول الوجوب في اوله  
**قوله** سبب الوجوب الجزاء الموجود قبل الشروع لان الزمان عورض لما لا يتغير  
لا يحتاج الى هذا التكلف لان المراد بالجزء الذي يليه الشروع اتصال به والشروع  
انما حصل بعد التكثير لان التكثير ليس من المصنف على الجمع فالجزء المتصل بما بعده  
هو السبب والجواب ان الاتصال الحقيقي لا يتصور لان الشروع لا يوجد  
الجزء الذي قبله موجود الا ان الزمان عورض لسيال وظاهره بان الشرح ان التكثير  
وكن وتام الشروع بنهاية والشروع من والسبب هو الجزء الذي قبله  
بما بعده حكماً لان الاتصال بالشروع موقوف على تمامه فانه **قوله** وهذا  
ما قبل وتوقف السببية على الاداء الى آخره يشير الى ما قاله السمرقندي رحمه الله انه  
لو كان السبب الجزاء الذي يتصل به الاداء فاما لم يتصل به الاداء الا يكون سببا فتكون سببية  
الاداء مستغنى الى الاداء والاداء مستغنى الى سببته فيلزم الدور ووجه انقضاء  
بما قرره الشارع من ان الجزء الاول سبب سواء اتصل به الاداء او لا لكن التفتت انما يحصل  
بالانصال وهذا يبطل لزوم الدور اذ هو مبني على ان السببية مستغنى الى الاداء  
اولاً لكن التفتت انما يحصل وهو ممنوع بل تفتتاً مستغنى الى العقليته وكذا ينبغي  
بما قرره الشارع ما يقال لو توقف السببية على الاداء يلزم ان لا يحق الوجوب بالشرع  
لعدم تحقق سببه وقصده بين **قوله** ولما قيل ان يقول الجواب ان هذه امور شرعية  
والامور الشرعية لها احكام الجواهر العينية حتى وصفت باوصافها من الصحة  
والفساد والنقص والابرام والافتقار والانتفاع الى غير ذلك مما هو من اوصاف  
الاجسام واجيب ايضا بان انتقال السببية الى الاداء اذا اتصل بالجزء الاول  
يكون هو السبب والا فليس هو الثاني او الثالث لان السببية الموجودة  
تقتل واجاب شيخنا بان الحكم على الانتقال انما هو بتوفر السبب لا بغيره  
السببية اذ هي ثابتة لكل جز بمعنى ان اصل السببية اذا انقضت الجزاء الاول  
عنه لعدم اتصال الاداء به واختلفت جزاً آخر من الوقت شاركت في ذلك فان اتصل



شروع تقررت عند والافالم كذلك فيما بعد ثم وثم الى اخر الوقت وهو يعني حجاب  
الشراح المتقدم ثم لا يخفى ان ما يقيد اسلوب المتن من ثبوت اصل السببية  
لما تقدم الشرح من اجزاء الوقت وانتقال التقدير من حيث الى ما يليه عند انقضاء  
بالشروع لا يستفاد من قول الشراح لوقول المصنف المصلي ان صلي في آخر جزء  
من اجزاء الوقت الى فان شرطية لم تقدم غير تردد وثبوت السببية بين الجزء  
والكل على تقدير الابداء وعدمه وانما اذا ثبتت لاحدهما سلبت عن الآخر  
وليس المراد بذلك بل هو ما سمعته فوايما يحل ولا يحل لا بد اني حسن  
مسألة المتن ولا متانة نادينه **قول** فان اتصل الاداء بالجزء الاخير  
تقررت السببية **اعلم** انه اذا صافى الوقت بحيث لا يسع الا فرض الوقت  
بطلب بالاداء اجماعا حتى لو اخر عنه باثم لكن السببية لا تنقل من ذلك الجزء  
عند زوال ما بعد من اجزاء الوقت وعند انتقال الى اخر جزء من اجزاء الوقت  
لكونه صالحا لا انتقال ويتعين فيه ضرورته انه لم يتبق بعد ما يحتمل نقل  
السببية اليه فيعتبر حال المكاف في الاسلام والبلوغ والعقل والجنون والسكر  
والافاقة والجحش والطهر عند ذلك الجزء حتى لو اسلم الكافر او بلغ الصبي او افا  
المجنون او طهرت المايضة عند هذا الجزء وجبت الصلوة عليه واذا ارتد والعميان  
باسم تعالى اوجن او حاضت المرأة في هذا الجزء لا تجب عليه وكذا اذا كان منيا في  
الجزء تجب عليه صلاة الاقامة وان كان مسافرا في سائر الاجزاء وان سافر فيه  
تجب عليه صلاة السجود وان كان منيا في اجزاء المتقدمه خلافا لرواية جميع هذه  
المسائل فان عند بعض رجاله عند الجزء الاول من الوقت المصنق ويقترب ايضا صفة  
ذلك في الصلوة والفساد فان كان الجزء صحيحا بان لم يرد صف بالكرامة والنسبة  
الى الشيطان كالمية الجرح والضرر به كما لا يخفى لو طمعت التسمية اثناء الجرح سطل  
عندنا خلافا للشافعي لان الجزء الذي تقررت عليه السببية وهو الجزء الذي قبيل  
الطلوع سبب صحيح فيثبت به الواجب كاملا في الذمة لان كمال السبب يستلزم  
كمال السبب وما بعد الطلوع وقت ناقص فلا يثابري فيه الكمال لان ما وجب كاملا  
لا يثابري ناقصا وان كان ذلك الجزء ناقصا بان يكون مكررها كالعصر فيثابت  
في وقت الاحرار وجب ناقصا لان نقصان السبب يؤثر في نقصان السبب فيثابت  
بصفة النقصان فلم يثبت العصر بقرب الشمس بخلافه لان ما بعد الغروب  
كامل فيثابت به الواجب بالاداء فيه لانه اكمل مما وجب فيه فكان اولي بالجزاء وان  
ما خرب من الفرق بين العصر والجمعة وروى ما اتفق عليه من حديث ابي هريرة رضي الله  
من قوله صلى الله عليه وسلم من ادرك ركعة من الصبح ركعة قبل ان تطلع الشمس  
فقد ادرك الصبح ومن ادرك ركعة من العصر قبل ان تغرب الشمس فقد ادرك العصر

قلت قد قيل بان ذلك قد كان قبل مدد النبي في قول عقبه ابن عباس رضي الله  
ثلاث اوقات تعاقبا رسول الله صلى الله عليه وسلم ان تصلي فيها وان تغرب فيها وتأتا  
عند طلوع الشمس حتى ترتفع وعند زوالها حتى تنزل وحين تنقضي الغروب اخرج  
مسلم والاربعة فيكون مشروخا به ولكنه مجرد دعوى لا يخبري نفعا من غير اثبات الفاعل  
والخبر ان هذا مما انفرد به الحافظ والشيخ فند من الحاضر على الشيخ ونفيها الا سري ذلك  
على انتقال السببية كما قررناه هذا والظاهر ان ينزل يلزم على قول علمائنا احد  
الامرين اما عدم توجه الخطاب حال تنقضي الوقت او ترجمه مع انتنا السببية  
لانه بعد القول بانتقال السببية الى الجزء الاخير اما ان يكون الاداء مستقنا عليه في الجزء  
السابق او لا قبل الاول يلزم الثاني وعلى الثاني يلزم الاول وكلاهما محذوران  
فما يورد به اليه يكون كذلك ويمكن ان يجاب عنه بالنظام الشق الاول ولا يلزم المحذور  
لا مستغنا البقاء عن السبب مع انه متعين لما اتصل به الاداء **قول** يعني كل  
الوقت سببا للنقصا اذ في حق الاداء السبب هو الجزء الملائم على ما مر **قول** لتقرر  
وهي وخرج الاداء في الوقت سببا لزم تقدم السبب على السبب او وجوب الاداء بعد  
وقته وكلاهما باطل كما مر واذا كانت تلك الضرورة بوقت الاداء وجب العمل بالاصل  
وهو جعل كل الوقت سببا لا يتأخر سبب من التخلي من التخلي الى الكثير لانه لا بد من كفاية  
والثاني ان ينزل قولكم متعين السببية في الجزء الاخير ويتقرر عليه مع قولكم عند القول  
تنقل السببية عن الجزء الاخير الى الجزء الذي بعده من اجزاء الوقت لان لا تنقل  
عنه اصلا فان قلت لا يستقيم قولكم في تقليل التعيين ما تقرره على الجزء الاخير  
اذ لا يثبني بعد ما يجتهد نقل اليه قلت انما لا تستقيم ذلك ان لو لم يكن معناه  
ما يجتهد نقله مع رعاية الطريقة وهو مستوع فان قلت القول بالانتقال  
لضرورته وعابه الطريقة وقد قامت بالنسبة الى الجزء الاخير مع انكم قلتم بالاستقنا  
قلت مرادهم بالجزء الاخير الجزء الذي لا يسع بعده الا قد وتكفيين لا الجزء الذي  
لا جزء بعده اصلا **قول** قلنا باب النقل واسع الى الانزوي انه يجوز اداء النقل  
قاعدة مع الغدق على النيام وراكبا وميما مع الغدق على النزول ولا يجوز ذلك  
في الواجب **قول** وفيه نظر الى الجرايم ان لزومه بعد الشروع ضروري  
صون المودي عن البطالة كما يجي تخفيفه فيقتدر وينتد الضرورة فلا يظهر ذلك في ثبوت  
الاداء على سبيل الكمال في حالة الاداء وفي حالة النقصان ذلك يصير الى ما ورا  
الضرورة وذلك لا يجوز ولا يسلم عدم ظهور احكام النقل كيف وهو غير ابي مجموع  
وهو مستخرج في الشق الثاني ان كان ربا عيا واما عدم جواز نقضه فاعدا فانه  
الزعمه بشرعه كما يوافق **قول** قلنا نقصان الوقت ليس باعتبار زواله لانه لا حاله  
ان الغرض لما صار في الذمة ثبت بصفة الكمال لان نقصان الوقت ليس



باعتبار ذاته بل باعتبار كون العباد فيه تشيئة بعبادة الكثرة فاذا استوفى  
خالفنا عن الفعل في ذلك محليته وتبينت سببته فكان الوجوب ثابتا بسبب كمال كذا  
وكن شرا لغيره واجيب ايضا بان الاجزاء العجيبة اكثر من غير الاحكام  
نرجع الى اكثر الصحيح على الاول الثاني وفيه تامل **قوله** قلت المراد من قولنا ما وجد  
ناقصا الاجواب فيسبب في الاجزاء ان يمنع ثم يسلم بان يقول لا نسلم عدم جواز القضاء  
في الوقت الناقص فان جواب المسألة غير مروي عن السلف بل هو من عملهم فعملهم  
جائز كما اخبرنا ان البردوي سلمنا ذلك لكن المراد من قولنا ما وجد ناقصا يتبادر في  
الراجح الذي لم يصرد نيل في الذم كايضا قريبا **قوله** ولنايل ان يقول لا هذا  
وارد على الجواب الذي قبله والمراد بالسبب وقت الاحرار واجيب بانه لا نقص  
في ذات ما ثبت في الذم من حال وانما النقص باعتبار ما جاور الزمان في المحذور  
وقد قارقه بقوات الادعاء الى الكمال والحق ما اتجه بصفة الكمال وقارنه  
وقت النقصا فامتنع امتناعه فيه امتناع امتناع وقتي الوقت الكاسل في الوقت  
الناقص ويجيب ايضا بما اجاب به الشارح قريبا من ان النقصان في الوقت  
ليس باعتبار ذاته لانه وقت كسائر الاوقات بل باعتبار كون العباد فيه تشيئة  
بعبادة الكثرة فاذا استوفى الوقت من غير فعل لم يفتن فيه نقصان فكان الوجوب  
ثابتا بسبب كمال **قوله** وايضا الى وكذا الصبي اذا بلغ والحائض اذا طهرت  
والحواء انما اسلم فيهما من اجزاء الوقت وما بعد هو كل الوقت في حقه او كل شيء كل شيء  
محسبه فاقم **قوله** ومن مكنه عتق هذا النوع الوقت باحكام اربعة الاول  
ان النية شرط الثاني ان تعيينه كذلك الثالث ان التعيين لا يسطر بتعيين الوقت  
الرابع انه لا يتعين بتعيينه نصا او قصدا وانما يتعين ضرور تعيينه لادراكه  
قاله الاكمل **قوله** واجاب بان المراد من الشارح قول المصنف ولا يستلزم تعيين  
الوقت جوابا عن سوال فقد رتبنا لبعض الشارحين وفيه نظرا في التصديق او تعيين  
الواجب تعيين رمضان فالسقوط واجب بالضرورة في رمضان وان لم يتعين  
بمعينه قال سوال ساقط ولو عمل بان وصف الصلاة بعبادة كاصلا  
فيستلزم له النية كالاصل كان اولي كذا قيل وفيه محسنة لانه يلزم على هذا  
اشتراط تعيين النية في الصوم وليس كذلك والحق انه حكم اخر معا ولا يخلو  
اخرى ليس جوابا عن سوال وقد عرفت في النقطة الميسرة ان الواجب متى وجب  
بصفة لم يبق بدونه وهما سبب التوسعة ما شرع الاسباب التعيين  
فلا ينبغي بدونه **قوله** لان الحكم قد لا يزول بزوال السبب لا فيه نظر لما علت  
ان الاصل في الحكم ان يزول بزوال علته ولو وجد بقا العمل بعد البيع والحسنة  
واجيب منع الزوال فانها احكام شرعية جعلت كالجزء من الشرعيات وادرك

بقا الرسل مع عدم السبب واجيب بان النبي صلى الله عليه وسلم لم يخله بعد زوال  
الحسنة هبة تذكيرا لتفقد الامن بعد الحروف ليذكر عليه هذه علته اخرى والحكم قد  
يعمل منبذاته وانما تنحصر المسألة لا يورث في انتفاء نوع الحكم وليس سلم فالحكم هنا  
مع عدم العمل فهو غير معتول لا يناسب عليه غير فاقم **قوله** ويمكن ان يقال ان ذلك  
من جملته هذا الجواب هو الحق في هذا المقام كما قررناه فلا يخلو ان يزول بصفة  
المستحققة بالصلوات ولك ان تقول فرض الوقت هو الواجب الاصل في اختصاص  
الوقت به وعينه من النقص وانما هو من المتعديلات والمحتاج الى التعمين انما هو المحتل  
كالجواز من الحقيقة **قوله** وذلك بان عند الشيق ولا اعتداد بالوفاة فرض  
الوقت بعد تقصير الحكم **قوله** وليس ذلك للعبد الى ما حصل ان بعض الاسباب  
والشروط من وضع الشارع وليس ذلك للعبد لان دعوى ذلك استلزام وانما  
له ان يتناقض بما هو حقه وهو امتناع العقل في اي جزء من اجزاء الوقت فاذا اوقف  
فيه تعين ذلك الجزاء حكما بقوله لا قصد اكله في حبال الكفاية فان الواجب  
احد الامور من الاعتناق والكسوة والاطعام لا يتعين شي منها بتعيين الكفاية  
قصد او امتناع بل يتنازع اياها شافيعه فيصير هو الواجب بالقياس اليه  
**قوله** حتى يزودا ويريا ذناه وينتقص بتقصاته اي كفاية ايام الشناق والبراءة  
ينقص بتقصان التزويذ ايام الصيف بالعكس وهذا علامة العيارية او  
المعيار ما يتناسب به غيره ويسوي به وهذا الوقت هذه المشايخ **قوله**  
قد لا يكون سببا كفاية المنذر والمعين فان السبب هناك هو المنذر ولو اقلنا  
لو نذر وضوم شهر بعينه كوجب قصاص عنه جازا جزاء المنذر ولا يجوز بعد  
وجود السبب **قوله** لان الاصل في الاضافات الى العلم ان الاصل ان يكون المضاف  
اليه سببا للمضاف وطريقه لانه لان المضاف حاد في المضاف اليه فاذا قيل  
كسب فلان علم ان فلانا سببا للكسب وانما احدية فعله وانما ايضا في الحكم  
الى الشرط مجازا بعلاقة الجوارح لان الحكم يوجد عنده كما يوجد عند العلة كصدقة  
الفطر وحجة الاسلام فان الفطر والاسلام شرطان للوجوب والسبب في الفطر  
يؤثره ويلي عليه وفي الحج السبب هو البيت فانه قلنا ليس كل من السبب الشرط  
والطرف اتصال بالحكم مما بالكر جعلتم الاصل في الاضافة الى الحكم الى السبب  
دونها قلنا لان اتصال الحكم بالسبب اشده من اتصاله بها لانه نقلت به فخلق  
ثبوت وجوده ونقلته به فخلق بجوارحه وما بالوجود اول يحصل الاضافة فيه حقيقة  
وما هو الجوارح لا يثبت الاضافة على الاختصاص وما كان اتم كان الحقيقة اول  
والخاصة ان الاضافة انما تكون علامة للسبب اذ لم يكن غير المقصود اليه  
اما اذا كان فلا قصد في النظر فانه عليه السلام قلنا ادعوا عن منور فقل



على ان الراس هو السبب اذ الرتبة لما تجب على الراس لا عن الوقت لان رتبة الشيء  
تتبع فعله فقلنا ان الراس سبب الوقت شرط وهذا ينفع ما ذهب اليه  
الشافعي من ان السبب هو الوقت لا اضافة اليه والوجود والتكرار فيه دون  
وبدفع هذا بيان الراس وان كان متخذاً خفيفاً لكن جعلت متقدمة وتقدم سببها  
ولهذا اخصها اي السبب والمعياري به بالذکر ولا يلزم ابي لعدم اختصاص السبب  
والمعياري به بالوقت ذكر الشوط في النوع المتقدم لا في النوع الموجود في الترتيب  
**قول** فسرناه ليل لا يرد عليه الكافر اذا اسلم الى الاحادية الى هذا التفسير  
لان المراد بالجزء الاول من كل يوم كما سببنا في وجوبه لا يرد الكافر اذا اسلم  
في بعض النكاح لانه لم يكن اهلاً للزوج في الجزء الاول ولا يمكن القول بانتقال السببية  
ليل لا يلزم ان الغنا المعيارية على انه يلزم على التفسير الطيبي ذكره الشارح وهو  
عدم صوم ذلك اليوم الاول للوجوب تقدم السبب على السبب **قول** انما هو  
مضاف اليه اي وهو الشهر **قول** وما هو سبب اي وهو الجزء **قول** والاضافة  
الى الجزء غير مسبوقة اذ لم يسبق صوم يوم رمضان حتى تثبت السببية **قول** قلنا  
السبب الشهر كله كما اخذنا الامام الرضائي لاذ هو المهور والى ان الجزء الاول  
من كل يوم سبب لصومه لان صوم كل يوم عبادة على حدة مستفردة بالارتفاع  
عند طريقها في التناقص كالصلاة في اوقاتها فتعلق كل سبب وان اللبيل ينافي  
الصوم فلا يصلح سبباً للوجوب وهذا هو سبب الشهر في الشهر والاضافة فان الشهر  
هو مطلق شهود الشهر على ما هو الظاهر من النص والاضافة فان الشهر  
اسم للمجموع غير ان السببية فصلت عن المجموع على الجزء الاول منه رعاية للمعيارية  
كما قلنا مثله في الصلاة رعاية للطرف به ولبلا يلزم تقدم الشيء على سببه  
ولهذا يجب صومه على من كان اهلاً في اول ليلة من الشهر ثم قبل الصباح  
والحاق بموطني الشهر حتى يلزمه التقضا وكذا يجوز ان انية الفريضة الليلة  
الاولى مع عدم جواز النية قبل سبب الوجوب كما اذا تروى قبل غروب الشمس  
وسببية الليلة لا تقتضي جواز الاداء في كمن اسلم في اخر الوقت وكذا قوله  
صلي الله عليه وسلم صوموا لرويت به يدل على ذلك اذ ليس المراد منه خفيفة  
الروية لاجتماعها بل ما يثبت بها وهو شهود الشهر ولا وجه بالتعبير بالروية  
عن الجزء الاول من كل يوم وكل من هذه الوجوه وان امكن دفعه الى ان امارات  
تقيده بمجموعه سببية شهود الشهر مطلقاً وهذا لا يخفى على مناسل ان ما ذهب  
اليه شمس الامية الرضائي لا يدفع السؤال الذي ذكره الشارح وكذا ما ذهب  
اليه الجمهور من باب اولى فتأمل **قول** فيصاحب مطلق الاسم ان يقول  
عدم اشتراط نية التعيين فهو معنى الاصا به مطلق الاسم فاحده ما يعني

بجز الآخر ويمكن ان يجاب بحسب بانه متفرع بما علم التزاما **قول** كالمعتن في المكات  
كما اذا كان في العاد ان يريد وفلت يا انسان تعين صومك من ايامه فكذا  
هنا لما يشترع في الوقت الا صوم الفرض وفوت مطلق الصوم تعين هو لا يجاب  
وطلب المحصول لعدم مزاحمة غيره اياه ولنا بل ان يقول ان اراد بقوله يا انسان  
في امثاله فهو صحيح ولكنه ليس نظير ما نحن فيه الا ان اراد مطلق الصوم الذي  
هو متعلق بالنية مثل صوم رمضان وحديثه ليس هو محل النزاع لانه قصد  
صوم رمضان بذلك وان لم يرد به بعينه بل اراد فردا ينطلق عليه ذلك  
الاسم لم يحظر بخاطر سوي ذلك كما هو خفيته ارادة المطلق مثل قول الامعي  
يا رجل خذ بيدي فليس هو ارادة ذلك المعتن فان لم يقصد به بل ما يطلق  
عليه الاسم سواء كان ذلك او غيره فلزوم شوب ذلك بعينه يكون لا عن قصد السبب  
اذ الفرض انما لم يقصد بعينه فيكون جديداً لكن لا يدعي اذ الفرض من الاحتيا  
واختيا والاعم ليس اختيا والاختص خصوصاً **قول** بان نوي النفل لا يصح  
بعض الشايخ الى ان مسألة نية صوم النفل في رمضان من الصحيح المنع انما يصح  
في صوم يوم التلذ بان شرع هذه النية ثم ظهر انه من رمضان حتى يكون هذا  
الظن معقولا اما لو وجدت من غير غش عليه الكفر لانه ظن ان الامر بالمسالك  
ومثل هذا الظن غش عليه الكفر فاحسبه **قول** والوقت قابل للاصل دون  
الوصف وليس من ضرورية بطلان الوصف بطلان الاصل بل الامر بالعكس فتقتصر  
البطلان على الوصف وبقي اطلاق الصوم والاطلاق في المعتن تعين وجوبه  
برو الاشكال المتقدم ولك ان تقول الوصف ههنا لا يضر ضرورة ان الصوم لا يجرى  
بدون وصف آخر ولم يوجد ههنا سوى النفل فبطلانه يقتضي بطلان الاصل ضرورة  
اشتتافا للزوم بان تنافي الاصل والوصف وان تقبلوا بحسب المذهب فما  
واحد بحسب وصف معين لا يوجب اشتتافا الاصل لغيره ان يوجد مع وصف آخر  
كالقصر ههنا ثم انها اوصاف راجعة الى اعتبار الشارع فله ان يحكم ببطلان  
الوصف معني اشتتافا وصف التقلية عن الصوم لا معني انه يقتضي الشيء الذي  
هو نفل ليكون ذلك تنبها للصوم وقد يجاب عن اصل استدلالة اذ لا تسلم  
ان وصف العبادة يكون بقصد العبادة بل هو الزام من الله تعالى فان الفرض اسم  
لما التزامنا الله تعالى به ليدل قطعي بخلاف اصل العبادة فانه اسم لما يحصل على  
الله تعالى وذلك بالنية فاذا وجد المسالك المفردة بالنية كان عبادة ثم انما  
يصف الفرضية لا يكون بفعل العبادة بل الزام من الله تعالى فنية النفل اذ  
اخر لا يستلزم الفرضية الثانية في نفس الامر ولا اثر الله ان يكونا لازم  
بلازم **قول** اليه المسافر ينوي واجبا اخر لا قال بعض الشارح فهو



استثنائا من قوله ومع الخطا في الرخصة لا من قوله فيصاحب مطلق الاسم على الاصح  
وقال بعضهم هو استثنائا من قوله فيصاحب مطلق الاسم لكن لا على الاصح انتهى  
**قوله** لكن لا على الاصح هو مخرج بعض المشايخ على رواية الحسن وهو ان  
في حق المسافر يصاحبه مطلق الاسم والاصح انه يصاحبه فيه كما سياتي وفي بعض  
الروايات قوله يتويج واجبا اخر حال عن المسافر فكيف يمكن مع هذه الحال صرف  
الاستثنائا الى قوله فيصاحب مطلق الاسم فتأمل **قوله** فاذا اضيق بناذا واجبا  
في تشعبات فكيف يصح ذلك في رمضان هذا على رواية الحسن كما ياتي **قوله** وهو  
مختار شمس الابواب وحرر الاسلام وتابعها المصنف رحمه الله وفي المسند الصحيح  
وفي الجمع انه الاصح وروى الحسن عن ابي حنيفة رحمه الله تعالى ان المريض اذا نوى  
النفل او واجبا اخر يفتع عما نوى فيكون كالسافر وهو اختيار شيخ الاسلام خواجه  
قارن وصاحب العداية وقاضي خان وطهري الذين يخافون وابي الفضل الكرمي  
رحمهم الله تعالى وفي الايضاح وكان بعض مشايخنا ينص على سافر المريض  
وانه ليس صحيح والصحيح انها متساويان بل قيل انه ظاهر الرواية قال الشيخ  
عبد العزيز رحمه الله تعالى وكشفت هذا ان الرخصة لا تتعلق بنفس المريض  
بالاجماع لانه متزوج على ما يضر به الصور نحو الحيات ووجع العين والراس وغيرها  
والي ما يضر به كالامراض الرطوبية وقساو العضم وغير ذلك والرخصة انما  
تثبت للحاجة بل دفع المشقة فتعلق بالسفر الاول لحوق ازيد من المرض  
ولم يشترط فيه العجز الحقيقى وقيل بالمرح وفي الثاني خففت فاذا اصاب هذا  
المريض عن واجبا اخر والنفل لم يهلك ثبتت انه لم يكن عاجزا فلم تثبت له الكراهة  
فيقع عن فرض الوقت واذا اصاب ذلك المريض كذلك يقع عما نواه لتعلقها بغيره  
وهو زيادة المرض كالسافر فيستقيم جوابا للفرق بين وابي هذا اشار شمس الابواب  
حيث قال وذكر الشيخ ابو الحسن الكرخي عن ابي حنيفة ان الواجب في المسافر المريض  
سواء على قول ابي حنيفة رحمه الله تعالى وهذا سهوا او مؤول ومراده مريض يطيق الصور  
ونحواف منه ازيد من المرض **قوله** وروى الحسن عن ابي حنيفة انه يباح ان انتفى  
مشروعية الصيامات لغير من حكم الوجوب لانه موجود في الواجب الموسع بل هو  
من حكم تعين هذا الزمان لا من الغرض ولا يتبع في حق المسافر لكونه محجرا بين الاداء  
في الوقت والتأخير قصار هذا الوقت في حقه منزلة تشعبات فيصاحبه في الصيام  
ما يصح فيه ومنه النفل فيصح ولغايل ان يقول ينبغي على هذه الرواية ان لا يجوز  
ومضان من السافر البنية من الليل كما قال زقر لعدم التقيد عليه كذلك ذهب  
انه لا فرق بين السافر والمقيم في عدم اشتراط نيتها كما هو المقرر في الفروع **قوله**  
فلا يصح انه يتخير الا حذر بالاصح عما قيل انه يقع عن الغرض على رواية ابن سنان والند

على منقضي رواية الحسن **قوله** لانه لما لم يعرض عن فرض الوقت يصح فيه النفل  
انصرف الخلاف في النية من بل لا يصوم الوقت اذا الوقت انما يصير منزلة تشعبات  
على رواية الحسن اذا تحقق منه الامراض عن العزيمة وذلك بقية صريح النفل او  
**قوله** كقضاء رمضان فيه نظرقا ثم جعلوا قضاء رمضان من الواجب المطلق فكيف  
يجعله قضاء من الواجب المنع بالوقت فتدبر **قوله** اما كون الوقت معيارا له فظاهر  
اي لكونه مقدرا به اذا يتصور قضاء صوم مريض في يوم واحد **قوله** قلنا النذر المعين  
من هذا القسم الثالث الى محتاج الى تسمية وهو ما يكون له تشعبات بالقسم الثاني فيقتل النذر  
بمطلق **قوله** بنية واجب آخر كالقضاء او القضاء **قوله** لان تعين وقت النذر حصل  
بتعيين الناظر لا اورد عليه ان التعيين باذن الشارع حيث جعل له ولا ينافي التزام  
فيقتضي ان يتعدى الى حقه واجيب بانه اذا اقتصر على ان يتصرف في حق نفسه اعني  
العبد واورد لما لم يتعد الى حق صاحب الشئ بقى الوقت بخلاف الصوم والنفل والكان  
فيستلزم ان يشترط التعيين ولا يتبادر مطلق النية كالظهر عند ضبط الوقت واجيب  
بان صوم الفضل والكان من اختلاف الوقت لكن اصل الشروع فيه النفل الذي صار  
واجبا لانه بالنذر وهو واحد فينصرف مطلق النية اليه وكذلك النفل بخلاف الظاهر  
المصنف فان تعين الوقت للواجب بعارض التنصير يتأخرا الى المآل زمان التعيين  
فلا يتعين الوقت له بعد ما كان غير متعين له لان ما بالاصل لا يزول بالعارض **قوله**  
ولا يخلو القواف اي لا يفتقر هذا النوع ما دام من عليه حيا لانه موقت بالعموم  
عليه ادوات الية اجز من حياته فاذا مات ولم يوجد انتقل ذلك الى الكاهن كما في الشيخ  
القاضي **قوله** وسعينا شهر الحج من العام الاول عن ابي يوسف خالف المحدثا فيشكل ذلك  
بتأخير النبي صلى الله عليه وسلم الى سنة عشر من الهجرة وقد فرض في سنة ستم من  
لان اشتغاله بالجهاد وما الله اعلم به سوغ له ذلك على ان مدار الدليل وهو الشك  
في الحيابة لا قابل منقود في حقه صلى الله عليه وسلم لانه كان متيقنا بحياته الى ان سبى  
للساير موالح وعمر ابي حنيفة رحمه الله روايتان اصحها كقول ابي يوسف قال الكرخي  
وجامعة من مشايخنا هذا الخلاف بناء على ان الامر المطلق لا يوجب الاداء على الفور عند  
اي يوسف وعند محمد على النزاع والذي عليه جمهور مشايخنا ان الامر المطلق لا يوجب الفور  
بالا خلاف وسنة الحج مسئلة مستدانة **قوله** قلنا لا حاصله ان ابا يوسف حكم  
بالتصديق للاختياط لا لانتطاع التوسع بالكلية ولهذا ياتى بالتأخير لومات في العام  
الثاني بالانفاق كذا قالوا فتثبت ان اشكاله لم يزل بما قاله لان وقته يشهد كلا  
من الطرفين والمعيار عند ما الا ان الظاهر الراجح في الاعتيا هو الشيار عند يوسف  
والقرينة عند محمد **قوله** وما من الخلاف بظهور في انهم قصدوا ابي يوسف ياتى بالتأخير  
مزاولة سبي الامكان وطرح بعد ان يقع الاتم وقع او عند محمد لا ياتى الا اذا غلب



بملاحظة القوافل بالتأخير لظهور علامات تنقضيه فانه حينئذ يصير مضيقا عند  
وتشعب له اشهر الخ من ذلك العار لان العمل بالدليل القلبي واجب عند عدم غيبه  
مخلاف ما اذا مات حياة بعد التمكن حيث لا يلحقه اثم عند بعد واعتنا بالانصراف  
هذا اذا لم يحجب التمكن حتى مات اما لو حجب قبل ان يموت فادام انفاقا **قوله** ولنا يل  
لا الجواب بالفرق بين وقت الصلاة ووقت الحج ان وقت الصلاة طرف موسع محض  
والترسعة اذا دلت شرطان اياه او هو التعيين فلا يستلزم بعارض التخصيص بتأخير الاداء  
لما زمت التعيين بخلاف وقت الحج فانه لا يخصص كوقت الصلاة بل له شبهة بالموسع وشبه  
بالمضيق كما عرفت فليشبهه بالمضيق جاز الفرض بالاطلاق وليشبهه بالموسع لم يحجز  
عنا الفرض بتعيين نية الفعل لان ما له شبهة باصلين يورق عليه حله منها مع  
التذكار في مسألة متيق الوقت في وقت لا يتوهم مع في الغالب طرود الوقت المتوهم  
لكونه الملوص عنه عند الواجب وعدم امكانه فيه في سلبنا هذه **قوله** في حكم الوقت  
في الاخرة متعلق بالشرايع خاصة لا بخلاف متعلق باكل **قوله** فيعاقبون على ترك  
اعتقاد وجوب العبادات لان وجوب الامور للزوم والاداء هو انكروا للزوم وذلك  
كفر منهم **قوله** يعني من المسلمين المعتدين فرضية الصلاة فلا بد بانه مجاز فلا يشهد  
الا بدليل وظاهره لاديه دليل للتقابل بانهم مخاطبون ايضا بالشرايع حتى وجوب  
الاداء احكام الدنيا لانهم اخبروا بانهم استحقوا الدار بترك الصلاة **قوله** بل ارادوا  
انهم يعاقبون بترك العبادات بشرط تنديم الايمان بزيادة على عقوبة الكفر كما يعاقبون  
بترك الاعتقاد كذلك وكان خيرا العيان ان يقال بل ارادوا انهم مخاطبون باداء العبادات  
بشرط تنديم الايمان اذ محل الخلاف انما هو وجوب الاداء احكام الدنيا لا العقوبة  
في الاخرة فان ذلك ليس محل الخلاف بل هو متفق عليه فتأمل **قوله** فان قلت  
قلنا في هذا السؤال فتأمل **قوله** بشرط تنديم الايمان وحاصله ان الايمان اصل  
العبادات ومارس الطاعات فكيف يجعل شرطاً وتبعاً لوجوب الفروع اذ فيه قلب الموضع  
واجب بان اصل الكتاب كانوا يعملون في الدنيا فتعين المجاز **قوله** لرؤية وان  
اداءها واجب عليهم في حال الكفر الى بعد في مقتدا الشرط وهو الاسلام وتوقف ان الكلي  
بالفعل حال عدم شرطه الشرعي غير منقطع والالامتنع الصلاة حاله المحدث اجماع  
بتمكين المحدث من الاداء بعد دفع المحدث دون الكافر وبان الطهارة تابعة لوجوب شروطها  
والايمان يجب قبل الفروع **قوله** ولا قضاؤها واجب بعد الاسلام لانه تحت ما قبله  
وفيه بين فان الكافر اذا اجنب ثم اسلم يلزمه الفصل على الصعق فليس يجب ما قبله وحاشي  
بان الجاهل صفة مستند ائمة بعد الاسلام والامور السند آباء ائمتها حكم الابتداء  
**قوله** وقلنا لا واجب بان كون الايمان اصلا في نفسه لا ينافي كونه شرطاً  
في صحة غيره كالصوم بالنسبة الى الاعتكاف **قوله** والصحيح انهم لا يجاطبون باءا

ما احتمل السقوط من العبادات وانه قول علامه هذا هو من شياجهما واليه ذهب الفاضل  
اجوز يدور في الاسان وهو المختار عند المتأخرين وجوابه ان هذا السقوط لا ينافي  
مقتضى الايمان ما ذكره محقق الميرزا في حاشيته من ان مقتضى شرايعها انما هو  
ثم اسلم لا يجب عليه ذلك الصوم المندرج تحتها في النص وهو صحيح فيه لانه صفة  
الكفر الاصيل لوجوب اداء العبادات فمقتضى ما به الرد له **قوله** عليه الصلاة والسلام  
للعادة وصحها عنه الحديث متفق عليه وجه الاستدلال به ان ما ذكره عليه الصلاة والسلام  
من الشرايع بعد الايمان يرتب على الاجابة الى الايمان اما عند التاويل بان التعيين للشرط  
يدل على فني الحكم عند عدم الشرط قطعا وهو ما عندنا فليعدم الدليل على فرضية لانه  
دليل على عدم الفرضية على ما ياتي ان شاء الله تعالى في بحث مفهوم المحالفة كذا قاله  
بعض الشراح المحققون واعتزض بان قوله اما عندنا فليعدم الدليل ممنوع قائما العمومات  
الواردة في فرضية الصلاة دليل على ما مع ان المعتنق بالشرط هو امر لا يعلم لانفس  
الفرضية **قوله** فيجب ما يحتمل الى الاحاجة الى بيان الفيد لانه تقدم اول السلسلة **قوله**  
محل الخلاف الى الوقييل مني الخلاف على كون الشرايع داخل في مفهوم الايمان وغيره قوله  
لكان له وجه والله اعلم **قوله** قدم الامور لانه لطلب الوجود والهي لطلب العدم  
والعدم وان كان سائما على كل ممكن الا انه لا يحل له ايضا مع كونه الوجود اشرف  
وقيل لان الهي مركب والامر مفرد عالما والمفرد مقدم طبعيا فقدم وضعيا وقيل لبيان  
موجب الهي يتوقف على بيان موجبه الامر والموقوف عليه يجب تنديده على الوقوف **قوله**  
وهو قول المنايل لغيره على سبيل الاستعداد لا تفصل وقيل هو طلب ترك الفعل بالقول  
من مفرد وانه وهذه العبادات بعضها فرضية من بعض والخلاف في انه حينئذ في التحريم  
او الكراهة او فيها اشتراكا لفظيا او معنويا كما سبق في بحث الامر من المزين والمختار  
هنا وقد ذهب جماعة من المتكلمين الى ان المطلوب بالهي ليس عدم الفعل بل كونه  
مستمر من الزك فلا يكون مقدورا للعبد ولا حاصلا بتخصيله بل المطلوب به كنه  
النفس عن الفعل فيكون مقهورا وجوبا فيشارك الامر في ان المطلوب به هو الفصل  
الا ان المطلوب بالهي فعل مخصوص هو الكف عن فعل آخر وذهب جماعة اخرى الى  
ان المطلوب به عدم الفعل وهو مقتضى العبد باعتباره استمران اذ له ان يفعل الفعل  
فيروا استمران وله ان لا يفعل فيستمر **قوله** وبيان الاختلافات في المعنى من ان  
او محتمل اثبتة هنا اي في حق الهي عند كونه يتايل الامر وفيه الاختلاف بالحس الى  
لان مقتضى ان الامر موجب التكرار لا ينافي له ان يقول ان الهي موجب التكرار **قوله**  
رانه يتحقق صفة التبع للهي عنه يعني هو مقتضى حرمة او كراهة اشياء لفظيا الى  
لانه ان صفة التبع لا ينافي له الهي عنه مستفاده على وروده شيئا بمعنى انه كراهي  
فتبين له تعالى عنه لان الهي موجب فعله كما هو رأي الاشمس على ما سئلنا في

هذا



هذا انما يتبين في بيان عيبه وهو الافعال المسببة حوزة الشرعية لان فيها انما عرف بالشرع  
اذ هي في نفسها حبيبة في الامر **فول** ان يكون فيها العيب الى اعرف بما لا يكون شرعا  
يا صله ووصفه وحكمه حرمة المباشرة وعدم افاضة الملك **فول** اوله  
وعرف بما لا يكون شرعا يا صله ووصفه وحكمه كراهة المباشرة وافادة  
الملك بالقبض **فول** والملك الوارد بالبيان كوقوع النية باختيار وصفه فلو الصور  
هو الامساك عن المضطرات الثلاث فاعراض النية وهو في نفسه حسن لكنه في بعض  
الصور موعيد وصيانة وذا صفة الوقت الذي هو اذ لا في تعريف الصوم فكان  
الملك الوارد في الصور من قبيل الوقت منزله الوصف له لعدم تصور انفكاك الوقت  
عنه لكونه جزاء منه ووصف الجزاء وصف للكل **فول** لا تسلم زوال الاذي عن حال  
المضيق الى هذا الاعتراض وورده الفاضل السمرقندي حيث قال وفيه بحث  
اذ لا تسلم انفكاك ترك السبي عن البيع وقت النذر اذ الكلام في مثل هذا  
البيع لا في البيع مطلقا ولا تسلم انفكاك الشغل عن الصلاة في الارض المقصودة  
اذ الكلام في الصلاة المفترضة يكون في الارض المقصودة لاجل الصلاة مطلقا وكذا  
الكلام في انفكاك الاذي عن الوطئ حالة الحيض واجيب بان هذا انما يلزم  
ان لو لم يكن مراد من ذلك حيز الانفكاك في الجملة وهو مسلم وانما قلنا ذلك لان  
مقصد بيان الفرق بينه وبين النكاح الذي قبله اذ الانفكاك لا يتصور في الصلاة  
تخالف هذا القسم فان ذلك منفكا في الجملة وكيف لم يرد ما ذكره كل ما قبل  
يعلم ان ترك السبي لا ينقل عن البيع الذي ترك به السبي واما الشغل لا ينقل عن  
الصلاة في الارض المقصودة حالة الغضب **فول** اوجب قضا والمشرع المراد  
بالقضاء الجواز مع كراهة التفرغ **فول** لانه بنفس الشرع صار حيايا فيه شي  
لان كلامنا في الصوم الشرعي لا اللغوي **فول** واجيب عن هذا البعض يعني من الحنفية  
وحاصل ما ذكره في شرح ان وجوب تفرغ ما اعتقد محمد فيه بخلاف وجوب ترك  
المعصية فانه قطعي فتخرج جانب الترك وفيه شي لانما لا تسلم وجوب ترك  
على الفعل بل المساوي اذ بالنظر الى انعقاد الشرع من حيث المقضي واجب  
وبالنظر الى تفرغ المعصية حرام وايضا لم يلزم التقاضي نظرا الى انعقاد  
الشرع لقول العارضة والمنع من المضي انما كان للعارض قضا **فول**  
فتخرج جانب الترك تقديرا بالمطر على الاياحة وفيه شي لان العبادات في طاعتها  
فكان ينبغي ترجيح جانب الفعل **فول** فلم يلزم التقاضي اذ القصد في هذا  
طاهر هو اياه **فول** وانما صح ندوه لا يعني انما صح الذب بالصوم في اياه  
التهنية لان الصوم في طاعة وانما المعصية هي الاغراض عن طاعة الله  
تعالى وهو في هذا الصور لا في ذكر اسمه واجبا به على نفسه والحاصل للصوم

جهة طاعة وجهة معصية وصحة انعقاد ذن من جهة كونه طاعة وعدم  
لزوم قضا قبله بالافساد من جهة كونه معصية **فول** وهذا يرجع قد روي الى  
هذا رواية الحسن عن ابي حنيفة وطاهر الرواية عن ابي بصير ومحقق عدل في الحديث  
ان النذر واجب بالفعل وفي القول يمكن التمييز بين الشرع والمصلحة والشرع  
بالفعل وفي الفعل لا يمكن التمييز بينهما في الشرع والمصلحة طاهر الرواية ما ذكرنا  
من ان وصفت المعصية متمم للفعل لا كذا الاسم وفكر الاسم معينه في بقوله  
سنة على ان الصوم يوم للتحرر او الصوم عند ابي حنيفة **فول** بخلاف الصلاة في  
يشير الى الفرق بين الصوم في الايام المهيئة والصلاة في الاوقات المهيئة حيث يلزم  
بالشرع دوما الصوم وحصله ان الوقت للصوم من قبيل الوصف للاداء لكونه حيايا  
وجزا من مهيئته والصلاة من قبيل الجواز لكونه طاعة فالحق في كل جزئية منها  
لكونه صوما كما ذكر في الشرح وفيه ما سمعت بخلاف الصلاة فان ايعاضها لا يطابق  
عليها الاسم ما لم يجمع والمضي عنه هو الصلاة فما اعتد قبل ذلك كان عبادا في محضته  
تجب صيانتها والمضي عليها فالمضي به من ما مضى استناع عما يطال العمل وهو ما  
وفي من ما يستقبل تحصيل للطاعة وتحصيل للمعصية لكونه من ترك المضي عنه  
وهو الصلاة في هذا الوقت فيكون المضي طاعة ومعصية واستناعا على المعصية  
وهو ابطال العمل وترك المضي ملينا عما من معصية وطاعة وانما بالمعصية  
لا يقال ترك المضي لا يكون ابطالا لان ابطال ما مضى محال لانه عرض كل ما هو  
الاخر المتقدم اعلى احكام الجواز والانيان بالباقي شرط لنا المتقدم من عبادة  
فترجح جهة المضي بان فيه محضا طاعة وجهة معصية وجهة الترك فيه  
جهة طاعة وجهة معصية فاما القضاء فما اقتضا فيه عبادة وجب عليه  
المضي بها فيلزم القضاء خلافا لفرق تحجب النطق والعضلية وقتك غير يكون في طاهر  
الرواية ولما رويته خرج عن عمدة ما الرصد بذلك للشرع ولما رويته كونه ما فيه  
لم يمس صلاة يقتضي عدم القضاء اذا افسد ومقتضي لزوم القضاء انه يسير صلاة  
قضا مله وايضا الصلاة المشروعة وكفان بدليل لو حلت لا يصل صلاة لا يجتنب  
المير كفتين بخلاف ما اذا حلت لا يصل فانه يجتنب ركعة هكذا فرق بعضهم بعضهم  
والشأن عني على ذلك فانه قال او لا بالنكير وتايبا بالتحريم فتنبه لذلك  
**فول** قلنا يجتنب راتما كراهة تفرغ لا حاشية انما احتيا والشواشي وان الكراهة  
في الثاني كراهة تفرغ وهو انما يستقيم بالقبض في الوقت النذر من الصلاة في  
الارض المقصودة وطول الما يقضى كما ذكره ولا يحتلوا الشق الا في طاهر عليه البيع  
في وقت النذر على قوله فكان او لا يقول السبا بالمحرمين فرق بين القسمين قلنا انما  
من بعد الوجوه والا فانما المضي لا يجب في عدم يوم من المضي لا القضاء بخلاف الصلاة في



المقصود في الاوقات المذكورة **قوله** ان ارادوا بالكرهية التعمير وهو مستحق  
 فاعلمه محمد وراثة العقوبة في هذا مخالف لما قاله صاحب التحقيق وابن الهمام من ان  
 فاعل الكرهية كراهية توجب عقوبة اخذ من عقاب فاعل الحرام وهو كراهية  
 بالنسبة الى الفرض والشايع تنبيه ذلك سعد الدين القنطاري في التلويح **قوله**  
 وفيه تامل فان وطل لما يضر اذا كان مكرها كنهية حرمته لان كراهية  
 التنزيه منزلة الباح والحرام منزلة الفرض وبينها منافاة وافولست يحصل جواب  
 الاول والكا كذا الكراهية في القسم الثاني كراهية تنزيهية لكن وطل لما يضر تنزيهية  
 بالاجماع وان كان من افراد هذا القسم ولا يعد في اختلاف اوصاف جزئيات نوع  
 واحد بحسب مقتضيات الادلة والاشايع وجه الله ظن ان كراهية التنزيه  
 جارية في جميع جزئيات النوع الثاني كما هو الظاهر من قولهم لا تأكلوا مما كره الله  
 تنزيهية فاشكل عليه وطل لما يضر بما ذكره الى اخره لا تدرى جزئيات وليس الامر  
 كما ظن فامل **قوله** وهو البنيع لعينه وهذا ان الاصل ان ثبت النفع باقتضاء  
 في النهي لا اقام الدليل على خلافه ان هذا الفصل الحسي انما يقتضي النفع لعينه  
 لا لعينه لا في غيره ولا ضرورة ها هنا تقتضي نفع هذا الاصل لان هذه الافعال  
 توجد حاشا فلا يمنع وجودها بسبب النفع ولنا بل ان يقول ان اودتم بغيركم  
 فيبع لعينه ان النفع بالنظر الى ذاته لا الى امر خارج كما يدل عليه ظاهر العيان  
 فلا نسلم ان نفع شرب الخمر والزنا والشك كذا فان نفع شرب الخمر باعتبار صيانه  
 عقله ودينه ولذا لو ان على الشرب لا يجل له الامتناع ولو كان الشك باعتبار  
 الفساد في الارض ونفع الزنا باعتبار استنباه النسب وكل ذلك خارج عن هذا  
 وان ارادوا غير ذلك مع انه خلاف الظاهر فلم يبين واجيب بانه ليس المراد  
 بقوله فيبع لعينه ان ذلك الفعل فيبع من حيث الذات بل المراد عين الفعل الذي  
 احتيقه لبيد النهي فيبع وان كان ذلك لعينه يرد على ذاته فامله **قوله** وحكم  
 النهي فاما فيبع لعينه بيان ان النهي عنه مشروع اصلا **قوله** وهي التي تنوقف  
 معقودها على الشرع كالصوم والصلاة والبيع والاحسان فان لها باعتبارها ائتمته  
 الشايع لها من الشرايط والاركان الحقيقية والتقديرية وجودا غير وجودها  
 الحسي فبني حكم بنينا الصوم بعد وجود الثاني في حالة التسيان وصحة الصلاة  
 مع فوات بعض اركانها والشرايط مائة الفروقة وصحة فسخ البيع والاحسان  
 عند وجود المتقضي مع عرضه او مكانها والعرض لا يتأله ويتأخر حكم البيع  
 عنه **قوله** والاحسان من الشرايط التي لا يجر ذلك مما يقتضي على الوجود الشرعي  
 دون الحقيقي **قوله** وهو الذي لا يجر ذلك مما يقتضي على الوجود الشرعي  
 لورده بعض الشراح على الجواب الذي ذكره لا يتم ونفس بعض الشراح الفعل

الشرعي بما يكون له مع تحققه الحسي تحقق شرعي بشرائطه او كان مخصوصة اعتداه  
 الشايع بحيث لو ائتمني بعضها لم يجعله الشايع ذلك الفعل ولا يحكم بتحقيقه كالملا  
 بلا طهارة والبيع الوارد على ما ليس محل وان وجد الفعل الحسي من الحركات والكسك  
 والاحباب والقبول **قوله** والصواب ان نفس الافعال الحسية لا كلام ظاهر  
**قوله** بما لا يتصرف الشايع فيه تجوزين الى بعينه اذا عرضت اثبت الشايع لها  
 احكاما من غير ان ياذن في فعلها كالربا تثبت لها الاحكام مع تجوزها اياها بعد ذلك  
 في غير هذا المثل كالبسج كان يقول ببيعوا حيث تشيتم وانتموا او ائتمروا بالشر  
**قوله** وبما ذكرنا بعينه من قوله النهي المطلق عن الافعال الحسية نفع على القسم الاول  
 الا اذا قام الدليل بخلافه وعن الامور الشرعية على الذي افضل به وصفا اذا  
 دل الدليل على كونه نجسا لعينه بعرف ان الملاقاة المصنفة عن قيد المطلق  
 وعن الاستثناء من ايجاز محل يمكن ان يقال الكلام في النهي المطلق المجرد عن التقر  
 الدالة على نفع النهي عنه لعينه او لعيني اما المقيد به فقد لوله بحسب من حرمته  
 او كراهية ولا كلام فيه فليتنا مل **قوله** فان قلت النهي عن الصلاة في الارض  
 المقصود به الا وكذا الصلاة في الاوقات المذكورة والبيع وقت النداء والسؤال  
 واراد **قوله** قلنا المراد به اي بقوله على الذي افضل به وصفا ويكون التقدير  
 وعن الامور الشرعية نفع على ما في نفع لعينه فيه فامل ان كلامه مشهور بان حكم المجاور  
 ما افضل به وصفا وليس كذلك والافكان ينبغي ان يتصور حكمه لا يتأثر بالاشايع  
 انه تركه وحكمه واسا وذكر الاشهر لانه احوال حكمه على هذا الوصف لا ينفرد  
 بعد التسليم كلامه متناقص لانه في الجواب والتقدير اقم ان المجاور مثله وكذا قوله  
 واما خص ما افضل به لا والحاصل ان الشايع اعتمد عن المصنف في بعينه الامور الشرعية  
 بما افضل به وصفا باعتبار النفع لعينه مع قطع النظر عن خصوص الجهة وفيه ما علمت  
 من الفتوية المتهمة **قوله** خص ما افضل به وصفا بالذكر لكونه اكثر واشهر قد  
 يقال دعوى الكثرة والشبهة ممنوعة فلا بد من بيان تكتة التخصيص وكان الاول  
 ان يقول وصفا او مجاورا **قوله** ولو كان نجسا لعينه يكون باطلا لارتفاع الشرعية  
 او لا ينبغي النهي عنه مشروع بما بعد اليقين لان ادبي درجات الشرع ان يكون باجا  
 والنهي لعينه حرام لعينه فلا يكون مشروع اصلا فيكون النفع ثابتا على وجه  
 يبطل المتقضي وهو النهي لان النهي جيب لا ينبغي ان يكون نجسا وهو باطل  
**قوله** بتحقيقه الى الترتيد ذكر الشرح حتى تحقق الفرق بينه وبين النهي ترك  
 ولا نه لو لم يكن متصورا كان الامتناع فيه لعدم المنه عنه لا امتناعه  
 اختيارا وجيبه لربط النهي ولا يلزم كونه متصورا لكان لبيد لصيرتها  
 مع ان التباير بينهما ما يستحققه لكان نسب كما فعله بعض الشراح **قوله** فانما







والفقيه ان الصوم هذه الايام تشتت على تركين ترك للقطرات الثلاث وترك اجال الدعاء  
فما نظر الى الاول كون عيانا وبالنظر الى الثاني يكون مباحا عنه لما فيه من ترك الصلاة  
والصلاة اصل الصوم هو الاول دون الثاني لاخصاصا لثاني هذه الايام فصار  
الترك الاول منزلة الاصل والثاني منزلة الوصف فبقي الصوم في هذه الايام  
مستقرا باصله دون وصفه فكان فاسدا **قوله** وهذا الموند وان يصوم يوم  
الحر تقدم هذا وانما ظاهرا الرواية وروى ابن السيار عن ابي حنيفة انه لا يصوم  
وهو قول زفر والشافعي لان صومه غير مشروع عند **قوله** ولكن ينظر ويتبين  
لانه لا يثبت عن الوقوع في المحضية **قوله** في العهد ابي الا وهكذا في شروح  
المجامع الصغير وغيره قال بعض الشافعية فتن هذا عرفتنا ان الحاقا في  
نقط الذي هي حيث قال مكان ان صحة التذوق في وجوب التفتة الى الاداء  
لا في وجوب الاداء فتن اصاب ولو يخلط وهو الظاهر وان اراد لا في جواز الاداء فتن  
عنه فاعلم **قوله** وهو الدوم الزايد في الربا لا حاصله ان يصوم الربا  
مشروع باصله لوجود ركنه واصله في المحل وغير مشروع بوصفه وهو التفتة  
الحالي عن العرض الذي به تقوى المساواة التي هي شرط لجواز العقد في الربايات  
وشرط الشيء ثابت فيكون وصفا اذ المراد بالوصف ما لا يكون فوام العقد به وهذا  
كذلك فان قلت الشرط بدون الشرط باطل كالصلاة بدون الطهارة فالجواب  
هذا انما يترجمه اذ لو كانت المساواة شرطا لانقاذ البيع ووجوب شرعا وهو مشروع في  
شرط لصحة فتنطل الصحة وبطلان الصحة لا يستلزم بطلان اصل البيع لجواز ان يكون  
فاسدا بخلاف الطهارة فانها شرط لوجود الصلاة فتعدم عندها ولو سلم انه شرط  
لصحتها لكن الصلاة لا تزجر مع الفساد بخلاف البيع **قوله** والشرط الفاسد في البيع  
الناسخ لا حاصله ان الشرط الفاسد في معنى الدوم الزايد مثلا ان يفتل حال  
عن العرض مستحق يعقد المعاوضة ويكون في معنى الربا وقد بين النبي صلى الله  
عليه وسلم عن بيع وشرط والنبي دافع للشرط فيبقي اصل العقد صحيحا مستمدا لا لا يمكن  
بصفة الفساد والحرمته والشرط امر زائد على البيع لا يضر له لكونه مشروطا في نفس العقد  
وهو المراد بالوصف في هذا المقام **قوله** والشرط بال غير منقوض الى حاصله ان البيع  
بالربا ان يحصل الحرثا لا مبيعا مشروع باصله لوجود ركنه من التبايعين وهو قوله  
يقت واشترى يتبع في محله وهو المال المنقوض غير مشروع بوصفه وهو التفتة في التفتة  
بيع في البيع فتا به الوصف من هذا الوجه لان المقصود في البيع هو المبيع ولهذا  
يشترط وجوده ويؤثر هلاكه وهذا هو المبيع الربا بالدم حيث لا يفتنه اذ لا  
تعتبت للتفتة فبقيت الحرثا مبيعا وهي لا تفسد لذلك لعدم تفتتها فسادا لبيع  
لا يتقدم المحل به بخلاف بيع الحرثا العبد فانه فاسد كبيع الحر العرض الحران هذا

بيع فتا بصفة فكل واحد يصح ثننا وثننا بخلاف بيعها بالدم لانها تعينت بصفة معينة  
وخلاف البيع بالمدينة ومحلها حيث لا يفتنه سواء كان ثننا او ثننا لانعدام الملكية  
حالا ومالا وانما تحدث المالية في الحيلة بصفة الدباغة فلا يكون مالا فبذلك فتن  
البيع فيه حتى لو فتننا فتننا بوجوه لا يفتنه كذا ذكره السرخسي ويشكل على كون حيلة  
المدينة ليس بمالك مسئلة ذكرها فاضي خان في فتاواه وعنه وهو رجل له غنم للحنان  
فتاوي نصا بافتانت قبل الحول فتنها ودين جلد لها فتنه جلد لها نصا بافتن  
الحول كان عليه الركاة فلو لم يكن للحول فتنه قبل الدباغة فكان منزلة هلاك الصا  
في ثننا الحول ثم وجوده في آخر وفي الكشف المراد التي ماتت تحت انما اما التي ماتت  
بالحنن والجرح غير الذبح فالباع فيها فاسد هذا ولو يفتنه الشارح رحمه الله ببيان  
كون صوم يوم الحرثا مشروع وعما يوصف وكان يفتني له ان يفتنه كما بينه وغيره فتنه  
فقل **قوله** جمع مضمون من ثننا الشيء بفتنه يقال من كذا به كذا او كان مضمون كذا به  
كذا **قوله** والمال فتن جمع مضمون حرة وهي يفتني بطون الامهات كذا لانه الصالح وفي المال  
جمع مضمون يقال لفتحت النافذة وولد لها مضمون بانه الا انهم استعملوا محذوف الجار  
انتهى وحاصل ما ان الفتح فعل لازم قلا بجمي اسم المفعول منه الموصوف المحذوف الجار  
الا انهم استعملوا محذوف الجار انتهى **قوله** فكان النبي عن هذه التفرقات شحا  
وابطال المشرع وعينه على سبيل الجار لان النبي يقتضي النسخ لعدم محله القابل للفتنة  
وهو ما يتصور ووجوبه بقرينة فيعدم به الصحة والمشرع وعينه كما يتصور ما يقتضيه  
النسخ بجامع ان الحرمة تفتت بكل منها وان كانت حرمة النسخ لعدم ثبات المحل والحرمة  
بالنبي لا لعدمه على ان هذه الابرة تنقضي لان النبي انما يثبت المشرع عليه اذ لا يمكن  
اثبات موجه وهو الحرمة مع المشرع وعينه لا مطلقا وهذا لا يمكن **قوله** لان رفع  
الاباحة لا يكون شحا هذا مسلم على قول من يقول ان الاباحة ليست حكما شرعيا  
اما على قول من يقول بانها حكم شرعي فلا مسلم عدم النسخ **قوله** قلت انما يتم لزوم  
عمله عليه الصلاة والسلام بوقوعه في زمان يورثه قد ثبت عمله عليه السلام  
بوقوعه لان العلماء رحمهم الله صرحوا بفتح هذه الاشياء ولو لم يطلعو على مشروعية  
قبل ما حكوا به لك لانهم انما يريدون النسخ الشرعي لا اللغوي على ان بيع الحر كان مشروعا  
في شرعية يعقوب صلوات الله عليه وسلامه ونكاح الحارم كان مشروعا في شرعية  
ادم عليه الصلاة والسلام ويكتفي اطلاق النسخ كون النسخ مشروعا في شرعية ما  
ولا يشترط مشروعية في شرعنا ولينسلفنا فيكون مجازا كما قد مضاه **قوله**  
او مفعول مطلق اي قال ذلك لاجل القول بكال النسخ **قوله** وهو اي عدم صحة النبي  
اية كونه النسخ حقيقته فيثبت بمطلق الكامل اذ النقص موجود من وجه دون وجه  
والكامل في صفة النسخ ان يكون في عين النبي عنه كافي عنه والجواب اننا قسم



ان الكمال في كون النبي عنه فيها العيبة فان ذلك سلب في الحسابات اما في الشرعيات  
فالكمال فيها ان يكون الفتح لغير ابنه المسمى علي خليفته كما تقدم **قوله** لما بعثنا من القناد  
لان المشروعية تقتضي المل والعبودية تقتضي الحرية **قوله** لا تثبت حرمة المصاهرة  
بالزنا اصل ان حرمة المصاهرة عن عيان عن ثبوت حرمان اربع حرمة الموطون  
على امسا الواطي وان علوا وحرمتها على ابنايه وان سفلوا وحرمتها امرها وان علوا  
وحرمتها بناتها وان سفلوا على الواطي **قوله** لانها تفتت والرضا حرام بحصول الاحترة  
بالمحض عن الواطي بشبهة كالوطي بالاشكاح القاسد ووطي الجارية المشتركة قال الحرة  
المدكون تثبت فيها بالاتفاق واحترز بالنسبة عن وجوب الاعتقال وفصل العور  
والاحرام والاعتكاف لانها وان كانت احكاما شرعية لكنها ليست بنسبة كانت  
لكماله بضاف الى كل من ثم افسر الواطي ودواعيه مقام الولد لتقدير الوقوف  
على خفيته العلوق لجعل الولد كالحاصل فتدبر او اعتبار الاحتياط وما قام مقام  
عين يعتبر عمله صفة اصله صفة نفسه كالزواج لما اقيم مقام الما في ما  
التظهير اغير فيه صفات الما من الطهوية لا صفات نفسه من التلويث  
والنقيض فكذلك اهتاما لما اقيم الزنا مقام الولد لا تقتصر صفة الواطي وهو الحرمة  
بل صفة الولد وهو عينه لا بوصف بالحل والحرمة وما روي عنه عليه السلام  
قال ولد الزنا شر الثلاثة فذلك في مولود خاص لانا قد نشأ بعد ولد الزنا  
اصح من ولد الرشدة في امر الدين والدنيا فان قيل ما ذكرتم امر ثابت بالراي  
فلا يعارض ما روي عن ابن عباس رضي الله عنهما انه سئل عن غشي ام امراته  
هل يحرم عليه امراته فقال لا الحرام لا يحرم الملال وهكذا انتل عمر عاتشة  
رضي الله عنها قال **قوله** ان ذلك موقوف فجعل علي ان يكون مذهبها المألوفين  
كان مرفوعا فانما يجعل الحرام محرما للملال وانما نسبت الجزية باعتبار ما روي  
بالحرمة كما مر على انه غير محري على طاعتهم فان كثيرا من الحرام محرما للملال كوقوع  
خمر او دم في سائر قليل وكوطي الاب جارية ابنته ومذهبه في هذه المسئلة مروي  
عن عمر وعلي وابن عباس وابن مسعود وابي وعمار بن الحمير ومسروق رضي الله عنهم  
وذكر في الامسار ان الطريقة المرغوبة افي المسئلة اجماع الصحابة رضي الله عنهم  
**قوله** قال عليه السلام نال اليد ملعون لراجه في كتب الحديث وانما ذكر  
المناسخ في كتب الثقة **قوله** قلت سقطت حرمتها فزوت النسل كاسقطت  
حقيقة البعوضة في حق آدم عليه السلام لذلك حتى حلت له حوي ليها  
السلام والى ان تقول هذه الضرورة معد ومنه في المزية فينبغي ان يحرم  
على الزاني قالوا **قوله** اما لو قلنا بحرمتها عليه لا ودي ذلك الى فتح باب الزنا  
لننا القيل والمجة بيننا عما لبوا لاسد وطريق الحل بينها وفنور وعيا بين

ايها لشهرتها بالفاشته والي ان يزيد الحكم في الشرع وهو وطى الحرام على الاصل وهو  
وطى الملال **قوله** وما يقيد الغصب الملك فيل في ايراد هاتين المسلتين نظر  
من وجهين احدهما من  
وقضي بالظان او ترا ضيا عليه القاصب فان عندنا يستند الى وقت الغصب  
**قوله** وشدة الخلاف نظرية فملك المكاسب ووجوب الكف ونقد البيع فكذا  
الكسب والكف عليه والبيع صحيح وعند الكسب والكف على المقتضوب منه والبيع  
بالحل حتى ان المشتري بعد مالا كسبه يده ان يطالب القاصب بالثمن ولا يلزمه  
شي بالملال **قوله** بل يثبت شرط الحكم شرعي وهو الضمان لا فان قيل لو كان  
ثبوت الملك في المقتضوب بنا على ان يصير من الضمان ملكا للمقتضوب منه لما ثبت  
الملك قبلاه فلم يثبت بيع القاصب ولرب لم الكسب له قلت ليس المراد بيب  
الملك هو ملك الضمان او تقتصر الضمان بل السب هو الغصب لكن لا من حيث كونه  
مقصودا من الغصب بل من حيث كونه شرط الحكم شرعي وهو وجوب الضمان المقتضوب  
على خروج ملك المقتضوب من ملك المقتضوب منه ليكون التقضا بالقبض جبر الافات  
اذ لا جبريد ون الفوات ولما كان ذواله ضروريا ليرتحق في الزوايد المنفصلة التي  
لا تنعينة لها كالمولد والكسب فانما تنبع محض ثبوت الاصل **قوله** ضرور  
لا سايبة في الاسلام يبرد المبيع بشرط الطيا والمشتري على قول ابي حنيفة رحمه  
فانه خرج من ملك المالك ولربيد خله في ملك المشتري وكذا ايراد الرقعة على قولها  
قيل الحكم وبعد على قولهم وعبد الكعبة **قوله** تجبئذ لا حاجة الى زوال الملك  
العين لا يبيح بل كذا في الضمان ويمكن ان يجاب بان هذا خلاف الاصل اذا اهل  
في الاموال الملوكية والوقف باق على ملك الواقف حكاه ايراد ابرج اليه التواب **قوله**  
تجبئذ لا حاجة الى زوال ملك العين لا يبيح اذا كان الضمان في منابذة زوال  
اليه عند فلا يحتاج جبئذ الى زوال ملك العين عند لباديل مراضاع البديلين  
وانما يحتاج الى ذلك ان لو كان الضمان منابذة العين كما هو عندنا و**قوله**  
تجبئذ تكتفي المرنه وتخرج المسئلة من ان تكون من هذا الباب فلا تكون وارده  
على تاصيلنا لتشكلت الى تعليلها بما قلناه ولا يصح ايرادها من روى على اصله  
**قوله** فان قلت هذه المسائل لا تنفع للتدريج الى اي نبال ان هذه الشرع  
وارد على اصله تقتصر على قاعدة ان النبي عن الاقوال المسببة تقع على ما يقع بعينه  
لانها امور حسية مع انها مفيدة لاحكام شرعية فتكون نافعة لما اصلناه وقد مر  
جواب كل نقض ودليل كل فرع **قوله** كنا اخصص الحرام واخرجه لملكه  
فيه نظرا لان هذا على قول في الجواب عن هذا السؤال وكذا الصيد بعد  
الاخراج بملكه حتى يجوز بيعه وهذا هو المذهب **قوله** قلنا الفعل المنفذ



حكم المبدء الا ان قيل لما كان المبدء والبناء سويين المبدء كان الاستيلاء على محل  
مقصود فكذا لا في المبدء اجيب بان ذلك غير صحيح عند عامة الاصوليين  
لكنه اصيب وجه القلب كما سنده ان نشا الله تعالى واعلم ان المصنف  
لريد كالمجرب عن هذه الفروع التي ذكرها اختصارا واعتمادا على انه اذا ثبتت  
المفاد المذكورة بغير دفع امثال ذلك على منزله طبع سليم والشروح تنبع بدكر  
الاجزى كما نرى ايضا حار اعانة للبند في قول لا كالمز من العام اذ هو ليس بجزء  
خفية لان الجزئية المركبة ويلزم من زواله زوال المركب والخاص بالنسبة الى  
العام ليس كذلك **قول** لا يخرج به خاص العين الى كائن ان فان قلت بغيره  
المجرد واخلد لصدق الجزئية فليست بالتساؤل افراد ليس بطريق الوضع  
لان اللفظ الخاص الموضوع لغيره واحد افراد ان قطع نظرا حالة الوضع  
فهو الخاص وان التفت اليها فهو العام فيكون الخاص في افراد لا يندرج في الخصوصية  
لكنه غير مطروحة للوضع وجبته فيخرج الخاص باقامه بقوله ما تناول افراد  
بالوضع وقوم **قول** لان افراد الشيء مما يصدق الشيء على كل واحد منها لا حاصله  
العرف بين افراد الاجزاء ان الشيء اذا كان له اجزاء لا يصدق في الاعمال مجموع تلك  
الشيء تركيب منها حتى لو زيد عليها او نقص منها تبدل الاسم واما اذا كان له افراد فانه  
لا يجب صدقه على مجموعها بل يصدق على مجموع وعلى كل فرد منها مثلا العشرة اذا  
منها فانه يتناول الثلاثة والرابعة والعشرة والالف وغيرها ولا يتبدل  
الاسم اذا نقص عن الالف والمائة او العشرة شي بل يجمع ان يقال رجال الثمانين  
والثلاثة وخمسة عشر وثلاثين ولكل ما زاد على الاثنين لان افراد ثلاثة  
اذا افراد كل شي بحسبه **قول** اختاره به عن النكح في سياق النبي هذا ان اريد  
من النكح بغير العموم في الفرد لانه جيبه وان كانت تتناول افراد متفرقة الحاد وتناولها  
لها انما هو على سبيل البدل لا الشمول فلا يطلق عليها لفظ العام الاحراز وان اريد  
منه عموم النبي عن الاحاد في المفرد وعن المجموع في الجمع فهي داخله في التعريف ومطلوب  
عليها لفظ العام خفية لاجزاء كما صرح به المحققون من شراح الاصول لاجل الحاشية  
واما الخارج لهذا القيد الجمع المنكوح وحده محال للشمول على الاستغراق بمعنى ان يكون  
مشتا الى جميع ما يصلح له مساو بحسب الدلالة وقا للمحقق في القول بان الجمع المنكوح  
واسطة بين العام والخاص لا يجوز سلام ومن وافقه على جعل الجمع المنكوح واخلد  
في العام حيث كان المعبر في العام عندهم هو انتظام جميع مناسبات باعتبار اشتراك  
فيه سواء جرد الاستغراق او فقط ظهر لهذا غاية هذا القيد على كل حال فان قلت  
كيف استقام جعل النكح للتعريف من قبيل العام ولترتكب موضوعا لافراد وانما  
وضعت لفرد بهم فالافراد فيها من اختلافات لا من اشتراكات ولترتكب جعل المنكوح

الجمع المنكوح من جهة وضع الافراد الفرد منهم وما ذاك المذهب الموضوع قلت  
اما الاول فقد استقام باعتبار الوضع النوعي اذ قد ثبتت من استعمال النكح التعريفية  
او الحكم منبني عن الافراد باستغراق اللفظ لكل فرد منها في حكم النبي بمعنى عموم النبي  
عن الاحاد والمجموع في المفرد والجمع لا يعني بغير العموم وهذا هو معنى الوضع النوعي  
لذلك وكذا عمومها عقليا ضرورة ما يعين ان اشتراكا فرد منهم لا يمكن الا باشتراك فرد لا يما  
ذلك واما الثاني فلا بد انما يرتفع لعدم دلالة على الشمول المستغرق لما وضع له  
فانه لا يتبادر الى الفهم من مثل رجال وقرم سوي مطلقا المعية دون عمومها وهو لا  
عدم للشمول الوضعي وما سلبه عنه الشمول الوضعي فليس بعام فان قلت هذا  
واضح في الجمع المنكوح اذ كان جمع قلة كثلثة لانه ليس بعام انما فالانه للعشرة فاد  
فاديم اما اذا كان جمع كثرة كرجال ولربك مضافا فلا لفظة دليل عمومه وعلو شأن  
الذاهب اليه اما قوة دليله فلا بد به مع الطلاقة على كل جمع خفية فاد احد  
على الاستغراق كان محال على جميع عنايته ولانه لو لم يكن للعموم كان مختصا ببعض  
وليس بانفاق وقياسه بالنكح فاسد لصحة الطلاقة على الجمع المستغرق خفية لانه  
يعرض للجمع بخلاف النكح فانها لا تطلق على الافراد الاعمال سبيل البدل واما علو  
شأن الذاهب اليه فانه صريح من قال به كالمصنف الديوسي وشيخه لانه في  
الاسلام وغيره من ائمة هذا الفن والطاهر من حال المختص عدم حاله صاحب  
اصله اذ ليس في كلامه ما يتأنيده فليست ما وضع لك فقد ظهرت فايده الاخر  
هذا الفصل عنه واما ما يتفهم عندي فقد ذهب اليه جمهور الشافعية وبعض  
المراقبين من اصحابنا ولا يخفى ماوشائهم ايضا وامكان تقوية ادلتهم بما نقضوا لما  
وصاهد ما يتأنيده مما هو في كتابه لا النظر بل الميل واما كلام المختصين فبابل للذهب  
بما سمعته من المتقدمين هذا وادور على هذا التعريف بان العام لوتناول افراد  
كزبدون مثلا وكل فرد خاص منهم تتناول الشيء منه لا يقال هذا لا يفرنا لان على ذلك  
التقدير يبقى النوع لانه اذا انحزل عن الشخص بقي النوع فيكون خصوصياتها او جنسها  
وعاد المحذور لا نقول بالخصوص النوعي اذا اعتبر فيه التوحيد بكونها خاصا  
ويجوز اعتبار الكثرة فيه ايضا ومن هذا الجهة لا ينافي في المجموع **قول** وانه اي العام  
قبيل المخصوص اعلم ان اهل الاصول اختلفوا في العام قبيل المخصوص ذهب  
بما من المرجح والاشاعرة الى انه يوجب التوقف حتى يتقدم دليل على عمومها وخصوصه  
ذهب النجاشي والجبالي الى انه يوجب الجزم بالمخصوص كالراحد في المشرقة الثلاثة في الجمع  
والثلاث في فرق ذلك ذهب جميع العلماء الى انه يوجب الحكم في جميع ما يتناول له من الافراد  
ولكن اختلفوا في عيب الجمهور من اصحابنا على العراق كما في الحسن الكوفي واي كبر الرازي  
وغيره ما ومما دارا الهز كالتأني في يزيدي وشيخنا في الاسلام ومما من التأخر من المتقدمين







ولا ينافي قطعيتها فان قلت اذا اختلفت ارادة التخصيص في العام لم يشترط ان يكون المراد من العام  
الا وقد خص منه البعض **فصل** ما نقل عن ابن عباس عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم في كثرة في القرآن  
مثل قوله تعالى ان الله بكل شيء عليم وما في السموات وما في الارض خلاق السموات والارض في ستة ايام **قوله**  
هكذا ذكر شمس الامية في زيادته وقرئ السلام في البرزخ والسموات والارض في ستة ايام **قوله**  
الوصفان بكلام متصل كما هو مسله المتن اما اذا اوصي بالحائز لافسان وبغضه لاخر في كلام واحد  
موصول بعينه ببعض فان حلف بالحائز يكون الاول وقصه للثاني اتفاقا لان الاول عام للثاني والحققة  
والنص والثاني خاص متصل به فكان محصيا له فظهر ان المراد ان يكون الحلف الاول فقط والنفير الثاني  
وحد **قوله** وهو اي النص عند اي يوسف الثاني في البيان الحاد المذكور في هذه الكتب وعلى ما في هذه الكتب  
انما ينافي الخلاف فيها اذا كانت الوصفان بكلام متصل اما اذا كانت بكلام واحد موصول فالنص الثاني  
ايضا كذا في المعنى وعلى ما ذكر في هذه الكتب انما يكون هذه السلسلة على قول محمد فقط لانه ارجح الحاصل  
على العام بعد التمايز في بيان قوة الدلالة للكتاب في ما لا اسم التمايز في بيان قوة الدلالة في التمايز  
الاول والآخر من جملته الثاني في بيان قوة الدلالة في التمايز **فصل** فان كان منصوبا يكون معارضا للتخصيص  
فينبغي الاجاب الاول على عمومته **فصل** في استحقاق النص شرطيهما وليست الوصفية الثانية ورجوعا عن  
الاول فصار كالرابع في مجموع الحائز الثاني نصا لثبوت الوصفية الاولى في الحلف على حاله بلا معارضة الوصفية  
بالنص وليست وصية مجموع الحائز **قوله** ولهذا صرح استثنى للنص من الحائز والاستثناء دليل العموم **قوله**  
وهو ما روي انه عليه السلام قال المسلم يدع على اسم الله تعالى سمي او لم يسم روى بعضهم عن ابن عباس  
ولم يرد ذلك وصحة الغرض الى الاجاب عليه عندئذ ولكن روي ابو داود في المراسيل من جهة تزيين زيد عن  
الصحت وقصه فكل مسلم حال ذكر اسم الله ولم يذكر لانه ان ذكر ليريد ذكر الاسم الله ورواه البيهقي من حديث ابن عباس  
وفي اسناده ضعف قال البيهقي وهو الاصح وفيه على رعايا شرفه وصحة من السكت وقال روي عن ابن عباس وهو مذكور  
الدراطين وفيه مروان بن سالم وهو ضعيف **قوله** فلا يجوز تخصيصه بخير الواحد والقبائل والقبائل وليس سلم الدلالة  
فقد جرح على حاله الشبان بدليل انه ذكر في بعض الطرق والروايات وان تغير ليريد ذكر في البسوط هذا وعرض  
بان الآية تقتضي حرمة كل ما لم يذكر اسم الله عليه وفقد خص منه بعض ذلك ككل طعام كره ذكر الله بالاجماع نحو تخصيص الغير  
بخير الواحد والقبائل واجيب بالاجماع لا يصلح تخصيصا كما سياتي في عدم ان حكمه باعتراف عدم دخوله في النص لا السلف  
اجمعوا على ان المراد المذكور حال الذبح لا غير **قوله** فان قلت التخصيص في هذا السؤال جوابا لقوله وهو ترك الذكر يعني ان يذكر في كل  
كلمة دليلنا فانه لا يجوز تخصيص **قوله** لم يسم الله فيكون النسيان وخير الواحد بطلان النص وانه لا يجوز **قوله** فقلت  
حاصله ان الآية تتناول متروك التسمية عند او غير ما ذبح باسم الصم والورقة والفرقة والتختم والتختم فلا  
تفصيل النص في خصوص العهد منه لبقا على حجة **قوله** وهو ترك الذكر في هذا اخر ما يجب تقديمه ويذكر في دليل الشافعي  
**قوله** مع ان الحائز العام بالناسي لا اخره هذا واجب لا دليلنا وهو رد لافسانه الشافعي رحمه الله  
من الحائز العام بالناسي وحاصله ان الحائز العام بالناسي غير مستثنى لانه ليس بتارك للذكر  
ذكره تعالى ان الشريعة اقام المسئلة مقام الذكر للجزع بخلاف عليه كما اقام الاكل ناسيا مقام

مقام النسيان في الصور والعام ليس في معناه اذ هو مقرر فلا يستحق التخصيص هذا على كفاية  
ما في الكتاب ولما قيل ان يقول جعل الناسي ذكرا ما يستلزم الجمع بين الحقيقة والجار والاكوار والافان  
عنه شكل اللام الا ان يلتزم الجمع بينهما في مقام النسيان لاجاز الجمع بين معني مشترك فيه **قوله** ايضا  
موجب لباحة الدم وهو رنا الحص **قوله** فلما لم يطل دون الحقيقين ما علاها اولي فيه نظرا لانه  
يلزم من عدم البطالان في الاذي عدمه في الاعلى اذ الاعلى لا يستتبع الاذي والجوارح الحرام اذ لم يوس  
في الجناية اليسيرة لعدم الكثير او لانك اذا سلحت في القليل ففي الكثير اول وما نكفي في القاعلة فسلم  
في غير هذا المقام لان المراد هنا الجناية البغية على المشاحة ولكن مقام مقال وفيه نظرا لانه لو سلم  
هذا الاستدلال لزم ان لا يقتل الكافر بعد الخروج من الحرم ايضا لانه يقتل له الامان بالدخول فان  
قلت معناه صار ما دام فيه قلت هذا قيد بلا دليل ولعن سلم انه مشهور معناه لا يستط  
العقوبة في الاخره والى بعض الشراح والصحيح من الحديث قوله لا يعذب عاصيا وما قوله ولا فانا  
بدم فلم يقتل ولين يثبت في حاله لا يستط العقوبة وما قد مناه من الحمل اول من هذا على  
ما لا يخفى **قوله** ولما قيل ان يقول لا يمكن ان يجاب عنه بان عموم الامان ثابت لافسان بترك  
المخوض له وهذا حاصل ادعاء عدم الاطعام والاسف ليس من فرضه والله اعلم **قوله** واجع الى البيت  
لانه هو المذكور ولا الحرم بعين واستزاع انما هو في داخل الحرم **قوله** كادب بعض اصحاب الشافعي  
اختلف اصحاب الشافعي في ذلك فقال بعضهم لا يصير امنا بدخول البيت ولكنه لا يقتل فيه كيلا يورد  
ان ثبوته بل يخرج منه ويقتله والى بعضهم يصير امنا بدخول فيه دون الحرم **قوله** فالأمر  
بالآية متخذ راي لا خلاف محل النزاع لان الحضم يقول دخوله البيت هو المقيد للامان دون  
الحرم وعن نقول دخوله **قوله** الحرم هو المقيد له **قوله** وما قيل المراد من مقامه لم هذا ليس  
من التخصيص فذنا على سبيل المعارضة من حيث الصفة وان كان على سبيل البيان من حيث الحكم وليس  
عمل هذه الآية كذلك لكون كل منهما غير مستقل اذ مفهوم المقة يحتاج الى الموصوف كذا والشرط الى  
الشرط والاستثناء المستثنى منه والخاتمة الى الصفا فالصفة توجب الغفر على ما توجد فيه كوفي  
الابل السائمة ذكاة والاستثناء توجب فطر العام على بعض الافراد والشرط موجب فطر صدر الكلام على  
بعض المتأخرين طالق ان دخلت الدار والغاية توجب فطر الغيا على البعض الذي جعلت  
الغاية حداله خوفا من الصيام الى الليل ولما قيل ان يقول لا جواب ان قرينة الاضافة هي دليل العقل  
على التخصيص لانها مانعة منه **قوله** ويخصص الصي والمجنون من خطابات الشرع من هذا القبيل  
اي من قبيل التخصيص بالعقل فان العقل يحكم بالضرورة انما مخصوصان من خطابات الشرع من هذا القبيل  
لعدم التكليف في حقهما وخطابات الشرع انما هي للمكلفين لا لغيرهم لم يتناولها النصوص لعدم  
التكليف في حقهما وخطابات الشرع انما هي للمكلفين لا لغيرهم لم يتناولها النصوص لعدم  
لانا نقول التناول يقطع النظر عن العقل والعقل خصهما بالاخراج لانها لا يبين ان مفهوم الخطاب  
وخطاب ما لا يفهم فيجوز لانه يودي الى تكليف ما لا يطاق وهو **قوله** وعن الحسن نحو وان ثبت من كل شيء  
لانه لم يتأهد لها كل شيء اذ لم توث السموات والارض والجن والانس ونحوها مع تحول الشيء لذلك في



جعل هذا من قبل الخصم بالحسن متاح فان المدرك بالحسن هو ان له كذا وكذا وما انما انه ليس غير ذلك  
فانما هو العقل لا غير **قوله** ويقولون مقارن عن النسخ فانه وان كان مستقلا لكن ليس بخصما لكونه  
لمتراجح قال بعض المحققين القول بان التخصيص لا يطلو الاعلى عن المتراجح بوجوب بطلان كلام القوم في كثير  
من المواضع مثل تخصيص النسخ بالسنه والاجماع وتخصيص بعض الايات بما بعض مع التراجح انتهى ويمكن ان  
يقال ان مطلق الامور ليس على استراط المقارنة في التخصيص ولا مساحقة في الاطلاق وماورىها التخصيص بان  
لا يحلوه على التخصيص المطلق وانما يحلوه على النسخ ولهذا لو ابيض السراج المحقق اذا تراجح بين ما كانا  
قلت او يجوز ان التخصيص يدل على متأخر فلا فرق بينه وبين النسخ عندكم قلت النسخ رفع الحكم عن الكل  
والخصم عن البعض فان قلت قد يكون النسخ رفعاً عن البعض قلت رفع الحكم في النسخ يثبت مقتراً عند  
وجود النسخ بخلافه التخصيص فانه الحكم مسلوب عن البعض المخصوص من اول الامر قبل التخصيص لانه اليها  
المخصوص لم يدخل تحت الحكم **قوله** ويمكن ان يجاب عنه بان المراد بالمقارنة ان لا يعرف تأخر دليل  
لخصم لان مصدر ما من النبي صلى الله عليه وسلم بوجه ما قال له بعض المحققين العام والخاص ان  
دلائل ما قبل بتوحيدهم والاخر على نفيه فاما ان يعلم تأخر احدهما عن الآخر او لا فان لم يعلم حمل  
على المقارنة فان جاز ان يكون احدهما في الواقع متأخراً عن الآخر منسوخاً لقدمه **قوله**  
فحينئذ يمكن ان لا يعرف تأخر دليل الح ظاهر كلام السراج ان جعل المقارنة داخل في ماهية التخصيص  
وهذا يقتضي انه اذا علم تأخر الدليل الثاني لا يكون بخصما بل متأخراً وفيه نظر مستشير اليه  
**قوله** البيان يكون نظير المخصوص المجهول الح حاملة انه يصح ان يمثل بآية الرزي **قوله** والعام  
اذا قصر على افراده تغير مستقل يكون حجة سهم كما كان قبل التخصيص لان الظن انما يحصل  
باعتبار التعليل وهذه الامتياز افضل التعليل **قوله** ان كان المخرج معلوماً فيد به لانه ان كان  
مجهولاً نورت جماله في الباقي فلم يعلم حجة الا ان من المراد ان يخص كثر الواحد والقياس اجماعاً  
ويعلم من جواز تخصيصه بالقياس انه دون جزا الواحد في الدرجة لان القياس لا يعلم معارضاً لجزا الواحد  
حتى رجحوا جزا التقدمة على القياس وكذا جزا الاكثر في القياس في الصوم وذلك لان بتوحيدهم فيها ورا  
المخصوص انما هو مع سد في اصله واحتمال فيجوز ان يجارضه القياس بخلاف جزا الواحد فانه لا يملك  
في اصله وانما الاحتمال في طريقه باعتبار يوم غلط الراوي او ميله عن الصدق الى الكذب فلا  
يعلم القياس معارضاً له وقد يستدل بجواز تخصيص هذا العام بالقياس على ان اخص لا يجب ان يكون  
مقارناً للفظ متراجح القياس عن الكتاب وليس بسديد لان القياس يظهر لا يثبت فالمخصص بالخصم  
هو النص المثبت للحكم في الاصل وهو لا يعلم تراجحه بطريق القطع **قوله** كما حصل التوخي والجماع  
الح وكما في نص الرواية لا يخفى البيان في الامتياز السنه الحق بها غير ما علة الكل والحسن والطم والحسن  
وخص بالقياس **قوله** كما في اهل الذمة لا خصوص عموم نص الفاعل الحق بهم السنون والصبيان  
والعميان والمعدون والذي علة ان كثر من غير مقتضى الحرب ككفر اهل الذمة خصوصاً من انفس  
بالقياس **قوله** مع ان الكافر والكافر رواه السنه من حديث اسامة ويقول عليه السلام ليس  
لا يترك الكافر المسلم ولا المسلم الكافر رواه السنه من حديث اسامة ويقول عليه السلام ليس

للقائل من الميراث حتى رواه عبد البر ومحمد وكل من اجاز واحد فكيف يخص به العام لا جواب  
ان حرمان الكافر الميراث خص بقوله ولن يجعل الله للكافرين على المؤمنين سبيلاً بل انما يمكن ان  
لنبي صلى الله عليه وسلم خص اية الميراث وقت النزول باذن من ربه لا براه **قوله** حتى معاشرة الانبياء  
لا نورت الحديث رواه الخلفاء الاربعة وابن عوف وابن ابي وقاص والريسر والعباس والازواج  
الطاهرات السبع **قوله** مع ان سرقه ما دون النصاب والسرقه من غير الحزن مخصوص بالاجماع فيه  
نظر فان الاجماع لا يصلح تحملاً لاستنطاق المقارنة والاجماع ليس بمقارن للخصم ووجه واجب بان  
المخصص في الحقيقة سند الاجماع وقد يكون مسك مقارناً في نفس الامر ولكن نقول سند الاجماع  
قد يكون ظاهراً لجزا الواحد او اقياساً فكيف يصح تحملاً **قوله** يعني ان دليل المخصوص الح مستقل  
من وجه دون وجه والاصل فيما يتردد بين الشريين ان نعتين بهما وبوفى خطا من كل منهما ولا  
يصلح احدهما بالكلية دفعا للترجيح من غير مرجح فيعتبر دليل المخصوص في العلوم والاشياء بالاستثناء  
والنسخ المعلومين وفي المجهول بالنسخ والاستثناء المجهولين وفي كل من الاعيان من شك في سقوط  
حجة العام فلا يطل حجة الثانية يقيس وقبل يمكن فيه نوع شبهة فيوجب العمل في العلم لكونه  
تلقا وجه دون وجه **قوله** المستثنى المجهول فان جهالة توجب جهالة المستثنى منه وذلك  
بوجوب سقوط العمل بالمستثنى منه الى ظهور البيان فكذا المخصوص بوجوب سقوط العمل بالعام وحجته  
لاستثناء ايشاء الحكم بالمجهول **قوله** ينبغي ان العام كما كان قطعياً قبل التخصيص الى ظهور البيان  
لان النسخ اذا كان مجهولاً لا يسقط بنفسه ولا يؤثر في الحكم السابق لان المجهول لا يصلح مقارناً للعلوم  
فكذا المخصوص المجهول يسقط كانه لم يرد ولا يؤثر في العام **قوله** وقلنا يبقى حجه مع علمنا بشبهة  
النسخ ولا يكون قطعياً علمنا بشبهة الاستثناء **قوله** يحتمل التعليل لانه نص مستقل هذا باعتبار شبهة  
النسخ ان قلت ان النسخ من حيث هو لا يحتمل التعليل فكيف يثبت المشابهة بهذا الاعتبار قلت  
المشابهة من حيث الصيغة مستقلة عن النسخ من حيث الصيغة يقبل التعليل وان كان لا يقبله من حيث الحكم  
وذلك لمجهول الح اذا يعلم الفرد الذي يبدل بخصوص من الباقي جهالة فادخل تحت العلة ان اي فرد  
يفرض من العام ان يكون داخل تحت العلة المستبقة من الدليل المخصص وخارجاً عن القاصر التامة  
تحت العام مجهولاً هذا لانه نص مستقل والاصل في المخصوص التعليل **قوله** فان قيل ينبغي الح هذا  
السؤال لاحاجة اليه لتقدم ما يعني عنه قوله لان موجب العقل لا يختلف لان العقل لا يخطئ وانما يوقعه  
في الخطأ اليوم **قوله** اذ به تبيين ان المستثنى لم يدخل تحت حكم المصو لانه بمنزلة وصف قابض  
بمدر الكلام دال على عدم دخول المستثنى في المستثنى منه فكان المستثنى لم يتكلم به فيكون عدماً  
والعدم لا يقبل التعدي به فيكون ماوراء المخصوص معلوماً يجب ان سق العام كحاله فوقع الشك  
في عدم الحجة والحاصل ان المخصص المجهول باعتبار الصيغة لا يبطل العام وباعتبار الحكم يبطله والعلوم  
بالعكس فيقع الشك في بطلانه والشك لا يرفع اصل اليقين وانما يرفع وصفه فيكون ثابت الحجة  
بغير قطعها كالاية المؤثرة وجزا الواحد **قوله** لاحتمال ان تكون العلة غير الوصف الذي جعلناه  
علة فان ذلك يختلف باعتبار المجهدين والاستثناء **قوله** فان قلت دليل المخصص لما تشابه

العدوم



الناسخ والناسخ الى اخره هذا السؤال الظاهر الورود قوي اورده كثير من السراح واجاب عنه بعضهم  
بانه انما منع التعليل فيها لان الاستدعاء غير مستقل وان استقل لكن التعليل فيه يفيض الى معارضة  
النص وهذا قد اتخذنا في دليل الخصوص اما انه التعليل فيه لا يفيض الى المعارضة فلانه لبيان انه  
لم يدخل تحت الجملة لانه لا يخرج بعدا لا دخالا والمعارضة انما تلزم على هذا المقدر فلا يلزم من عدم  
تعليل كل منهما عدم تعليل الخصوص اذ المتيقن بوجود المانع من رفع وانما قبل دليل الخصوص التعليل  
دونها لاسفاسا منع فيه لا فيما هو عدم الاستقلال كما في الاستدعاء وخلص معنى المعارضة كما في السابق  
فانه مستقل مبين لمعارض واما الجواب الذي ذكره السراح ففيه فلاف من جهة التركيب والتم  
وكان يكفي في الجواب ان يقول قلنا المانع من التعليل في الاستدعاء عدم استقلاله وفي الناسخ عدم  
استقلاله خلوصه من معنى المعارضة اذ لو علم لصار القياس معارضا للنص وبطلانه وفي دليل  
الخصوص لم يوجد شيء من ذلك فاحتمل التعليل واما قوله ان ما ودليل الخصوص ان قوله نظير هذه المسئلة  
مستدرك غير محتاج اليه بل ليس له معنى الاشكاف وايد والله اعلم **قوله** اذ لو علم لصار القياس  
معارضا للبيتي لان عمل القياس المستنبط من الناسخ على وقف عمل الناسخ وعمل الناسخ بطريق المعارضة فكذا  
عمل القياس المستنبط منه على سبيل المعارضة للنص العام معارضة الرأي للنص الباطل فيكون  
تعليل الناسخ باطل والمخصص العلوم مبين اذا تذكرنا الخصوص لم يتناول العام ولم يرد منه لا معارضة  
للنص واذ كان كذلك احتمل التعليل بخلاف تعليله لعدم لزوم الفساد لانه لم يلزم معارضة القياس  
النص لانه اذا كان عمله بطريق القياس كان عمل القياس كذلك اذ الفرع على وفق الاصل **قوله** فان قلت  
لم يجعل ابو حنيفة الخ هذا السؤال واراد على سببه به في السؤال الاول لا على مسئلة الكتاب ولا لاسب  
ذكر هذا السؤال والجواب عند قول المصنف فصار كالباع المضاف الى حروجه و**قوله** وجه كون  
المسئلة نظير دليل الخصوص الخ اوضح المقام ان الفرد المخصص داخل في العام صيغة لاحكاما وكذا في  
الحكم الذي فيه الخيار داخل في العام صيغة لاحكاما وكذا الجيد الذي فيه الخيار داخل في الاجام  
لا الحكم فنسبة الخيار من البيع كسببة دليل الخصوص من العام وهذه المسئلة على اربعة صور  
الاولى ان يكون كل الخيار وضمنه معلومين مثل ان يبيع سلما وغاما بالعين كل منهما بالف  
صفقة واحدة على ان الباع والمستترك بالخيار في سالم تلتها ايام الثانية ان يكون كل الخيار  
معلوما والتمن مجهولا كما اذا باعها بالعين على انه بالخيار في سالم الثالثة عكس هذه وهي بالوباها  
بالعين كل واحد منهما بالف على انه بالخيار في احدهما الرابعة ان يكون كل منهما مجهولا كما لو باعها  
بالعين على انه بالخيار في احدهما فترعاية سببه الناسخ مع البيع في الاولى وترعاية سببه  
الاستدعاء في البيع في البواقي ووجه الاختصاص ان معلومية كل الخيار والتمن ترجح جانب الصحة  
فيلزم سببه النص المقتضى للصحة وجهالة كل الخيار والتمن او كلهما ترجح جانب الفساد  
وقيل لا يسمي الاستدعاء وقد يقال ان في كل واحدة من المورع لا بالشبهين اما في الاولى فلان سببه  
الاستدعاء ايما يوجب محتملا لكونه استدعاء ايما يوجب محتملا لكونه استدعاء معلوم واما في الثانية  
سببه الناسخ لزوم العقد في غير كل الخيار لان جهالة التمن طارئة واستدعاء الاستدعاء يوجب فساد

فلا يثبت الخيار بالسند واما في الاحتمالين فلان سببه الاستدعاء يوجب فساد العقد وسببه النص  
يوجب انعقاده في العددين فلا ينفقد بالسند وقد كذب بان معنى سببه الاستدعاء ان كل الخيار  
يغير داخل في الحكم فيكون بهذا الاعتبار غير صحيح فيكون قوله **قوله** فساد العقد الباع في قوله  
الاستدعاء لا يدفع ذلك ولهذا جعل الاستدعاء في صورة جهالة التمن وخلص موجبا للفساد مع قوله  
**قوله** فلا يكون بيعا بالخصصة ابتداء بل بقاء مثال البيع بالخصصة ابتداء اما **قوله** فساد العقد  
العقد خصته من الالف الموزع على قيمته وقيمة ذلك العقد الاخر وهو باطل لجهالة التمن وهو مقتضى  
ومثال البيع بالخصصة بقاء اذ اباع عددين بالف فان احدهما قبل التسليم فانه من العقد في الباقي  
بهما خصته وينسخ في المبيع وهو غير فاسد لان جهالة الطارئة غير مفصلة للعقد **قوله** لانه  
ان العقد اعدم العقدان والناسخ المجهول يسقط فبضه لعله قصيته اذ لا يفي بضمته **قوله**  
فان قلت جهالة التمن طارئة الخ هذا السؤال واراد على ما اذا عين كل الخيار ولم يفيض التمن  
وهي المصورة الثانية وذكرنا في هذه المصورة انه يصح العقد في الذي لا خيار فيه حتى لو  
فتح العقد في الذي فيه الخيار بقرينة الاخر على الصحة لان العقد متحقق فيهما لانها خلاص  
للبيع والتمنية صحيحة حمالة الا ان الخيار عارض دخل في الحكم منع بتو الحكم في احدهما في  
الاجاب في الاخر ووجبت حصته بل التمن واجيب بان حكم العقد لما انعدم في كل الخيار  
بنفس قائم من كل وجه وهو الخيار ولزم انعدامه من كل وجه لان العقد لا ينفقد بالحكم فصار  
الاجاب في حق الحكم في كل الخيار ومثولة العدم كما في بيع الحرف فيقضي الاجاب في الاخر حصته من  
التمن ابتداء وذلك لا يجوز **قوله** وان كان معلوما يكون معلولا مستندنا فان قلت الاستدعاء غير  
مستقل وذلك مانع من الحكم لانه عدم كما مر فكيف يثبت في دليل الخصوص المعلول سببه الاستدعاء  
بطريق التعليل قلت هو باعتبار استقلاله كمثل التعليل لكن سببه بالاستدعاء المجهول باعتبار  
لحق فان التعليل يرجح اليه بالنسبة الى الحكم لانه اذا كان مجهولا يسقط صدور الكلام وكذا العام يسقط  
بلجهالة الناسية من التعليل ولكل وجهه كالباع المضاف الى حروجه فان قلت هذه المسئلة لا  
استدعاء فيها مع انه اوردها من سببه الاستدعاء فقلت لكنها تناسب الاستدعاء من حيث ان الحر  
يدخل تحت الحكم مع ان صدر الكلام تناوله فصار كانه مستثنى كما اذا باع عددين الا هذا خصه  
من التمن فانه يبطل البيع فكذا هذا **قوله** فانه يبطل باطل فيه حتى فان البيع باطل في الحر  
فاستدعي انما يملك القبط فيه بالقبط فيقول بتمن ولذا انما قيل بوجه التمن ليكون التمن  
متفعا عليه اذ لو فصل التمن بان في اخرا بالف كل واحد محتملا يبيع العقد عندهما بما يبي  
بمقابلته خلافا لابي حنيفة كما يقولان الصفقة متعددة بتفصيل التمن فلا يسري الفساد من  
احدهما الى الاخر وهو يقول الصفقة فتحة فيهما لان تعددهما يتكرر لفظ البيع مع تفصيل التمن  
اذ فسد العقد في البعض فسد في الباقي بالضرورة **قوله** بل اختلاف الدرهمين يعني مذهبنا  
بمذهب السابقين من يقول ان موحية كان الظن يقول به بوجه كما هو مذهب السابقين **قوله**  
لان المجهول لا يطلع ان يكون معارضا للعلوم فيسقط حتى كانه لم يرد كالتاسخ اذا كان مجهولا فانه ينقطع



بفسه ولا يوتر في الحكم السابق **قوله** وان كان معلوما لم يكن كحتملا للتعليل فيبقى العام فيما رواه  
**قوله** فيقولون من واحد لما قيد بوجه الحق ليكون السطر متفقا عليه اذ لو فضل الحق  
بان حال بعضهما بالآخر واحد كحتمالية يصح بيع الجدة عندهما عا سي بمقابلته خلافا لابي حنيفة  
ها يقولون الصفة متعده بتفصيل الحق فلا يري الفساد من احدهما الى الآخر وهو يقول الصفة  
متحدة فيما لان يفرقها تكرار لفظ البيع مع تفصيل الحق فاذا فسد العقد في البعض فسد في  
اخره بالضرورة **قوله** على اختلاف المذهبين يعني مذهبنا ومذهب الشافعي فمن يقول ان وجه  
كان القطع بقول به التخصيص كما هو مذهبنا ومن يقول ان موجه كان الظن يقول به لعله كما  
هو مذهب الشافعي **قوله** لان المجهول لا يصلح ان يكون معارضا للعلوم فيسقط حتى كانه لم يرد  
على النسخ اذا كان مجهولا فانه ينقطع بنفسه ولا يوتر في الحكم السابق **قوله** وان كان معلوما يكون  
معلولا لا استقلال له اح ان قلت الاستدلال غير مستقل وذلك مانع من التعليل فلم يثبت في دليل  
المخصص العلوم على الاستدلال بطريق التعليل قلنا هو باعتبار استقلاله بحتمل التعليل لكن انما  
يبينه الاستدلال المجهول باعتبار ان التعليل يترجع اليه بالنسبة الى الحكم لانه اذا كان مجهولا  
ينقطع صدر الكلام وكذا العام يستلزم الجمل له التامية من التعليل **قوله** وان كان معلوما لم يكن  
كحتملا للتعليل فيبقى العام فيما رواه موحيا قطعاً **قوله** كما ان النسخ ليس بحتمل له هذا يخالف  
ما في منعه شبه النسخ فيما اذا كان معلوما على القول الاول المختار من انه بالنظر الى الصيغة  
اعين شبه النسخ بحتمل التعليل لانه يترتب على مقتضى ان يقال المتباعدة عنه من حيث الصيغة فقط وهو  
من هذه الصيغة تفصيل التعليل وانما قبله باعتبار حركته وهو المراد وهنا ولكل نظام ما يناسبه **قوله**  
بصار كما اذا باع عبد بن له وهلك احداهما قبل التسليم الى المتركيا واشتق احداهما وكذا اذا جمع بين عبده  
وعبد غيره في البيع او بين عبده ومووجه او مكانه **قوله** وهو في الحجة من كل منهما اولاه  
**قوله** وهو مذهب عامة اصوليين وتقدم ان القول الاول هو المختار عندنا **قوله** وعن الرابع  
الحج هذا جواب عن الشق الثاني من القول الرابع اما الشق الاول فقد علم الجواب عنه من الجواب عما  
قاله الكرخي من ان **قوله** اعمالا لاحد القسمين وهو شبه الاستدلال المجهول واما بالنسبة لآخر  
وهو شبه النسخ **قوله** او بالمعنى لا يميز بان يكون اللفظ مفردا مستوعبا لكل ما قبله ولا ينفور ان  
يكون العام عاماً بعمقه فقط فلا بد من تعدد العيين **قوله** كرجال الحج العام صيغة ومعنى ان يكون  
مفرد من لفظة كرجال او كاستا واختلفوا في الجمع المتكرر كرجال فذهب القاضى ابو زيد وتيسر الامة  
والخز الاسلام وبعض العراقيين من احكامنا واخرون الى انه عام محل على جميع الافراد عند عدم المانع  
الثلاثة عند وجوده وهو مذهب الجبائي واخرون المصنف وهو المختار وذهب جمهور الشافعية  
وبعض اصحاب العراقيين الى انه ليس بعام وقيل لا شك في عمومته يعني نظام جمع من السمات وانما  
الخلاف في العموم وصف الاستغراق واختلفوا ايضا في جمع القلة وهو ما يتناول القرع فيما دونها  
الى الثلاثة والعامة على انه ليس بعام اذا كان متكررا لكونه ظاهرا في القرع ونحوه في الاسلام  
العموم مطلقاً **قوله** سواء كان جمع قلة او زان جمع القلة افعل وافعال وافعله وجمعها التفعيل

المذكور والوقت لئلا ذكر من اس الحاجة **قوله** وايضا كل عام بحتمل التخصيص والاستدلال والجمع المتكررا بحتمل ذلك  
لانه ليس بشا من الجمع قطعاً يخرج منه بعضه بالتخصيص والاستدلال واستغراقاً لا يستلزم انتفاء  
العموم **قوله** بل هو محمول على الجمع عند عدم المانع بحتمل المعنى العموم وعلى الثلاثة عند وجوده للتيقن به  
**قوله** كوجه العام الثالث بطريق الاحاد وهذا استنبطه للمعنى لا للمعنى **قوله** وقد مر في الامام في الاسلام هذا  
جواب عن الاغراض المتأني وهو قوله وايضا الحج وحاصل الجواب ان الاسلام انتفاء احتمال التخصيص على مذهب  
الفايزين بعمومه **قوله** ولذا في كل كسري في بحث حجي لا معنى للغة انما يجوز الاستدلال في الجمع المتكرر  
الاولي ان يقول من الجمع المتكرر وحاصله انما استدلالنا على كونه عاماً بجواز الاستدلال منه لان الاستدلال بغير  
العموم وكذا ان تقول جواز الاستدلال بتوقف على العموم فان كانت العموم به والجواب ان عموم الجمع المتكرر انما يثبت  
بالدليل وهو انه لو لم يكن للعموم مكان اختصاص البعض ولا ما قبل به فان قلت قولهم الاستدلال بغير العموم  
مسك لاننا لم نقل بان المستثنى دخل في المستثنى منه ثم خرج كما يقوله المخالف بل هو منع من الدخول في الحكم  
فكيف ينفك وايضا يتفحص بالعدد كالقرع ونحوها بجواز الاستدلال منها مع انها ليست عامة لان اجزائها  
محصورة قلت مضاه ان اللفظ شامل للمستثنى منه والمستثنى بمعنى انه صالح لها ان لو سكت وهذا اية العموم  
فاذا حكم بالادارة علم ان المستثنى لم يدخل في الحكم اذ اللفظ صالح لادخاله لمعرفه عليه ولذا قيل الاصل في  
الاشياء الاتصال ومفادهم مجاز وعموم جواز استدلال بعض افراد بعلم له اللفظ والمستثنى من العدد ليس ببعض افراد  
بل بعض افراد لان العدد مرتب من اجزاء افراد كما تقدم وقوم اسم جماعة الرجال خاصة بطريق القليلة اذ هو  
في الاصل مصدر رقام وصف به الرجال خاصة لقيامهم بامور النساء في الغائبين وبمعنى ان يكون هذا انا وبيل  
ما يقال ان قوما جمع قائم كصوم جمع ميام والافعل ليس من ايتمه الجوع فاللفظ مفرد بدليل انه يشتمل ويجمع  
ويوجد الضمير العايد اليه نحو رططين ورامط وقومين واقوام والقوم دخل الالة انه متناول لجميع  
احاده لا لكل واحد من حيث انه واحد فلو قال القوم الذي يدخل هذا الحضر له من النقل لكان قد دخله  
جماعة كان النقل مجموعهم ولو دخله واحد لم يستحق **قوله** وكل من زار يستحق الهطاً فلوزان واحد استحق  
الدرهم ولوزان جماعة استحق كل واحد منهم الدرهم كجنتين كانهما حالة الحي وتفرق في **قوله** المخصوص في بعض  
مواضع الخبر حاصله ان من وما استعملان في الشرط والاستفهام والخبر وهما عامتان في الاول ليس للاحالة واما في  
الخبر فقد يكونان عامين وقد يكونان خاصين وهذا معنى قول المصنف بحتملان العموم والمخصوص والاصل فيهما  
العموم فان المخصوص لما كان في مواضع الخبر والعموم في الاستفهام والشرط جعل العموم املا لكما في الاخيرين  
بمعنا عموم الافراد وفي الخبر عموم الاستعمال حتى لو قال من ياتي فله درهم يستحق كل واحد ياتيه درهم ولو  
قال اعطى من في الدار درهمها يستحق جميع من فيها درهمها لا لكل واحد ولنا في ان يقول الحج الجواب ان ذلك  
ايما هو للتعديد ما ولا والكلام عند الاطلاق على ان اللفظ اذا سقط عومه في بعض المواضع لقربه  
توجهه لا يصير بحتمل العموم في نفسه بل هو على ما كان عليه من المعاضة وكذا يقال سقط عومه لكذا  
ان السقوط يستدعي الوجود ولا اعتبار بالسقوط كما لا اعتبار باحتمال المخصوص **قوله** من دخل هذا الحصن  
لا قتله من النقل كذا فلو دخله قرع معا يسطل بخصم من فيه بالقرع والسابق دون الجماعة **قوله**  
الاولي ان يقال احتمال العموم والمخصوص ثابت في الجميع يعني في الخبر والشرط والاستفهام وقد علمت انه



لا حاجة الى ذكر الاول لما ذكرنا **قوله** اما في الخبر فظاهر اي اما احتمال الخوض في الخبر فتأله ظاهر كما  
ذكر بعض السراخ ردت من اركبي وتردد واحد فان الخبر اذا قصد باجاءه شيئا كانا خاصين فالجميع  
والقيم فمما يحسبه ارادة الكلام **قوله** يعني الكثيرات تابع الى الاصل بطلق و مراد به القاعدة الكلية  
والعابطة و يطلق ويراد بها المراجع والسابق في الاعتبار كما يقال الاصل في الكلام الحقيقة و يطلق ويراد  
به المراجع والسابق في الاعتبار كما يقال المراجع والسابق الكثيرات تابع وهذا هو المراد هنا لانه لو كان المراد  
بالاصل بطريق الوضع انما وصحا ومعا للعلوم حقيقة حصل الشك في بینه وبين قوله كجملان العموم لان  
احتمال اللفظ للحق ليس بطريق الوضع والحقيقة وقد يكون الشيء اكثر وجودا مع انه احد كجمله **قوله** لثوبه  
عليه السلام من قبل قيلت له سلبه رواه احمد والبخاري ومسلم **قوله** اي كما وضع ما لان يستعمل في ذوات  
ما لا يقبل هذا عند بعض ائمة اللغة والى بعضهم انها لما لا يقبل وصفات من يقول لقوله تعالى الله ما في  
السموات وما في الارض والاكثر انهم القائلون وغيرهم كما على ما اوضحه في قوله اي قول القائل  
من سئمت من عبيدي عتقه فاعتقه فانه لا يكون له ان يعق الكل بل يعقهم الا واحدا عملا بالعموم والبيح  
المستقيم به وعندنا انه ان يعقهم جميعا عملا بالعموم والبيان فان قلت اي واحد لا يعق على قول  
اي حقيقة قلت الاخير فما اذا اعتقم على التعاقب والا فواحد منهم ويكون البيان فيه الى الوالي باضا  
المستقيم في عام اي وهو المميز في شأ العايد الى العامة **قوله** لان الميتة اصبغت الى خاص اي وهو  
الخاص **قوله** فوجب العلم بما اي عن ومن يعي عموم من ويخصص من لا يبطل معنى الخوض بالكلمة  
لواغنى الكل **قوله** كذا قاله السراخ يعني في وجه الفرق بين هذين الفرعين والمراد به بعضهم وهو سراج  
الهدى سراج العبي **قوله** لكنه ليس صحيح الخ فيه شي لان كلاما فيما اذا كان في الكلام ما يحتمل الخوض  
خاص من معتقد باضافة الميتة اليه خاص اما اذا لم يكن شي يحتمله فليس كلاما فيه ولو اضيف الميتة  
الى خاص فما لم **قوله** فالسبب مستقيم على التقديرين لانه ثابت على تقدير البيان وعدمه ضرورة  
وجود البعض في من الكل و ارادة الكل كجمله فيحمل من على البعض اخذا بالمستقيم المقطوع به وتركاه  
للحمل المستلزم **قوله** والظاهر انه تعلق لشيء بالكل يعني الظاهر من اعناقه الكل بعلقها بالكل فلا بد  
من اخراج البعض ليحقق البعض **قوله** فلما قيل ان يقول الخ اورد هذا الاشكال بعض المحققين وسم  
جب عنه والجواب انه لو نأى بعضه من مطلق البعض لاصدق الكل بالجزئي والواقع خلافه بالقر  
فاذا استفتى المناقاة كان معنى الكل محملا بالجزئي مطلقا ومعنى الجزئي محملا بالكل من وجه فبعضه  
من محملة بدون البيان من كل وجه ومع البيان من وجه دون وجه مطلق الخصول مستقيم قول  
لان الشرط ان يكون جميع ما في بطنها علما ما ولم يوجد فان قلت لو وردت علامتين لا يفتق ايضا لعدم  
الشرط فيما قابله ذكر الجارية مع الغلام قلت التخصيص عليها افتد ان كلام السلف في اصل السلسلة  
والشرك **قوله** والسما وما بناها الى اخره قال بعض المفسرين او ترب كلمة ما على مراراة معنى  
الوجهية وكأنه قيل والفاذر العظيم الذي بناها **قوله** وكذا من يحى معنى ما الى ما لم يفت رحمته الله اتم على  
الاول اختصارا واعتمادا على الغم الجديد **قوله** وتدخل ما في صفات ما لا يقبل قال بعض السراخ يعني  
على سبيل المجاز ومعنى ايضا لم يورعها موقع من عدم من خص لا عدم من علم انتهى وظاهر عبارة السراخ انها

وضع م

حقيقه في هذا الاستكمال وهو انما يتم بعد من علم منها كما قدمنا فتنبيه لذلك **قوله** تقول ما زيد  
يقال في جوابه الكريم او الفاضل او غيرها من الصفات وقيل في السؤال عن الجنس والوصف وهذا يقع  
بين فرعون اللعين وبين موسى عليه السلام ما وقع فان فرعون طهره بالله تعالى واعتقاده ان لا  
وجود مستقلا الاجسام لما سمع موسى عليه السلام يقول اما رسول رب العالمين سألته وما عن الجنس  
تعالى وما رب العالمين اي اجناس الاجسام هو موسى لما كان عالما بالله تعالى احاط به عن الوصف تجربا  
من النظر المودي الى العلم بحقيقته المتنازع عن حقائق المكنا فلما لم يطابق الجواب السؤال على رمد  
وان كان في غاية الصحة عيب من حوله من الجملة فقال له لا تنهوا عن استنزه به فقال ان رسولكم  
الذي ارسل اليكم لجنون ولما رآهم موسى لا يظنون لما بهمهم عليه في الرئيس قال رب المستوف والمغرب  
وما بينهما ان كنتم تعلمون **قوله** كلمة كل عامة معناها الخ كلمة كل محكمة في عموم ما دخلت عليه  
انها لا تنفع خاصة فلا يقال كل رجل و براديه واحد بعينه لا يعني انها لا تقبل التخصيص اصلا لان قوله  
تعالى خالق كل شيء واوديت من كل شيء لم يخص على ما سرق الخ لا سلام ان كلمة كل تحتمل الخوض من  
فعله بطل على الواحد ايضا بخلاف ما يرد و ان العموم وانما اخذت عن من وما لان عمومها شمولي وعموم  
من وما بدله والبدل مقدم على الشمول ليشمله منزلة البسيط من المركب حتى لا يقع الطلاق في المرة الثانية  
على امرأة واحدة نعم لو تزوج امرأة فحتمت بها مجرد العقد فعقد عليها تاينا لا يقع الطلاق عليها تا  
لا حلال اليمن في حقها بالمرأة الاولى **قوله** اوجبت عموم الافراد اي بان يراد كل واحد من افراد ما  
اضيف اليه من النكرات مع قطع النظر عن غيره وهذا معنى الكل الافراد في حق لوزل لرجلين لكل واحد  
منكما على الف لونه لكل منهما الف لروما لا يتواركه صاحبه فيه بخلاف ما لو دل لها لكا على الف  
حتت يجب عليه الف واحدة يكون لكل منهما شرطها **قوله** وان دخلت على العرفة اوجبت عموم الحرا  
نحو استمرت كل الجدد وهذا معنى الكل المجعوي والاول معنى الكل الافراد **قوله** اي يكذب الثاني  
لان فرع من اجزائه وهو غير مأكول **قوله** فمعي نولنا كما تزوجت امرأة وفي طالق كل وقت يقع بيني  
تزوج كل امرأة وفي طالق فيه فتطلق كل من عقد عليها ولو كرا العقد عليها الى انقضاء الثلاث ثم عقد  
عليها بعد زوج اخر لان اليمن باعتبار ما سجدت من الملك وهو غير متناه وفي رواية السبيعي عن ابي بوش  
هذا اذا كانت المرأة معينة فلو ايم وقال كما تزوجت امرأة وفي طالق فمزوج امرأة طلقت فان تزوجها  
تاينا لم تطلق وهذا اذا دخلت كل ما على نفس التزوج كما مثل به المتزوج اما اذا لم تدخل عليه كقوله  
كلما دخلت الدار فانت طالق فالتكرار يغني بانهما الثلاث حتى اذا تزوجت بعد الثلاث تزوج اخر  
وعادت اليه فوجد الترتيب في الملك الثاني لم تطلق عندنا خلافا للفرق وبقيت عموم الاسما فيه اي في  
عموم الافعال منها كما يتبين عموم الافعال في من عموم الاسما المستفاد من كل المجردة عن اضافتها الى ما  
ضرورة افتقار الافعال الى الاسما وعدم خلو الاسما عن الافعال والحاصل ان عموم الافعال في كل ما فقد  
وعموم الاسما فيمن وفي كل ما عكس **قوله** اي توجب احاطة الافراد على سبيل الاختراع وهذه خلاف كلمة  
طرفا توجب الاحاطة على سبيل الافراد كما بينا وكلمة من توجب العموم مطلقا من غير تعرض للاج  
والاختراع والافراد **قوله** اي يكونوا مستنويين فيه وبهم النقل واجابوا جماعة تدخل لان كلمة



ففي حله والاولى سنطعونها **قوله** حل المحتمل وهو من عمل المحكم وهو اول فلا يجب الا لفرد سابق  
ولم يوجد فلان القدر دخلت الحصن فرادي كان الفعل الاول منهم خاصة لانه الاول من كل وجه  
تتفرقت فيه تعينين من الاول ما الاول فهو محكم فيه واما من يتحمل الخصوص ويعرف اليه بالقوة  
وتوجدت وهي ارادة التجميع على ما مر فان قلت فعلا استعملتم من استعمال كل او جميع بطريق الاستعا  
فيما اذا دخل الحصن جماعة حاجتي يكون لكل واحد منهم نقل كامل كما في كل اذا حملت عليها او يكون لكل  
نقل واحد يتركون فيه كما في جميع اذا حملت عليها فالجواب ان الاستعمال بطريق الاستعا يستدعي استعمال  
كيفية المستعار البقي الذي يكون معنى الاستعا عليه في المستعار له وعموم من ليس يحق لها وانما ثبتت لها  
ضرورة انما لها الكثرة في سياق البقي وما ثبتت بطريق الضرورة لا يكون معنى للاستعا لا تشاشرطها  
وهو كون الوصف الجامع من لوازم حقيقة المستعار فان الثابت بالضرورة ليس بحقيقة لما ثبت له خلا  
العكس فمتنع فيها الاستعا لعدم اللزوم الصحيح لها **قوله** والمنكر في موضع البقي من الفاظ العام المنكر  
الواقعة في موضع ورد فيه البقي بان يجب عليها حكم البقي فيلزمها العموم ضرورة ان انفا قد منهم لا  
يكون الا بانها جميع الافراد الا ان ذلك قد يكون نصا بان تكون المنكر مع من طاهرة او مقدرة كما في  
ما من رجل او لرجل في الدار وقد لا يكون بان يتحمل في الجنس وفي الوحدة كخول رجل قايما فانها  
تتحقق في الجنس وفي الوحدة وعلى هذا ينبغي ان يفيد كلامهم يكون البقي للجنس **قوله** لقوله تعالى لا يع  
فيه ولا حلة يعني قرا بالرفع وهو نافع وابن عامر وعاصم وحمزة والكسائي اما من قرا بالنصب وهو ابن كثير  
وابو عمرو فان العموم يكون على وجوب سبيل الوجوب وهذا لا اكتشاف ان قوله تعالى لا رب فيه  
بالفتح وهو القراءة المشهورة بوجه الاستغراق وبالرفع وفي قراءة ابن السكيت كونه ذكر الامام محمد بن  
المارقي في تفسيره ان القراءة المشهورة بوجه ارتفاع الرب بالكتاب لانه نفي لما فيه الرب ونفي لما فيه  
ثبتت الماهية وذلك منافق فنفي لما فيه واما من افرد ما لانه لو ثبت فرد من افراد الماهية ثبتت  
الماهية وذلك يناقض في الماهية واما قولنا لا رب فيه بالرفع فهو نقيض قولنا رب فيه وهذا  
يعيد بتوف فرد واحد **قوله** والدليل عليه الاجماع الى ان الدليل على عموم المنكر المشبهة بالنص  
والاجماع اما النص لقوله تعالى قل من انزل الكتاب الذي جاء به موسى نورا وهدى للناس فان  
استفهام لقوله ونبيك يعني انزل الله النور اية على موسى وانتم تعرفون بذلك فهو اجاب حركي  
باغبار ان نقل الحكم مفرد معين من البقي يعلق ببعض افراده ضرورة وقد قد به الزام اليهود  
ورد قوله ما انزل الله على نبي مني يجب العنق ما انزل الله تعالى على واحد من البشريات من الكتب على  
انه سلب كل يستقيم رده بالاجاب الخربة لا ينافي السلب الخوي مثل انزل بعض الكتب على بعض البشر ولم  
يتزل بعضها على بعض واما الاجماع فلان قولنا لا اله الا الله كلمة توحيد اجماعا ولا يستقيم ذلك ما لم يكن  
مدرك الكلام نفيًا لكل معبود حق والله اسم للمعبود بالحق ومثله يكون نافيًا في القول وهو محال  
في كلمة التوحيد للجماع على ما ثبت المتيقن بعد الكلام مفهوم كل كماله والماخوذ في مدلول الجلالة  
وخاص من مفهوم الالهة بمعنى ان لفظة الله علم للمعبود بالحق الموجود الخالق للعالم لانه اسم لذلك  
العموم الكلي كماله ثم لا يجوز ان يستثنى منها بول من اسم لا على المحل والحق محدود في لبي لا اله الا هو

فجميع توجب العم بصفة الاجتماع فصارت مجموع السابقين بالدخول على غيرهم كتحض واحد في انهم  
اول فكان لم نقل واحد منهم جميعا **قوله** لان كلمة الجميع تحتمل ان تستعار بمعنى الكل الخ لكان نقول  
عموم الكل على سبيل الافراد وعموم الجميع على سبيل الاجتماع فلا استاوة في صحيح الاستعا **قوله** فيعمل  
بمعنى الكل عند تقدير العمل بحقيقته اي حقيقة الجميع لانه حقيقة في الاجتماع والفرد السابق ليس  
ليس فيه معة الاجتماع واذا تعدد العمل بالحقيقة حل على كل مجامع الاحاطة والشمول فمهما صونا لفظ  
عن الاهدار فيما قصد التخصيص لاجله وهو التخصيص وحلا للفظ على اسم الجان من المخطوطين من كل وهو  
استحقاق الاول بغير واحد ان او جمعا على ان الجماعة اذا استحققت النقل بالدخول او لا فلو اريد  
اوب لان الجلالة فيه اجل **قوله** ويجب عنه الخ حاصل الجواب ان الجمع بينهما انما يلزم ان لو تصور  
اجتماعا بان دخل جماعة او لا واستحقوا النقل ودخل واحد ايضا واستحق النقل وذلك غير ممكن  
لان الشرط وهو الدخول او لا لا يوجد الا في واحد او اكثر على الافراد دون الاجتماع فلا يكون فيه  
جمع بينهما **قوله** ولما قيل ان نقول الخ مناقضة في الجواب وهي ظاهرة وحاصلة انه في حاله الكلام  
الابدان يراد منها ما نعتا واردة كل منهما معينا نافي رادة الاخر وعدم جواز الجمع بالنظر في الارادة  
لا بالنظر في الوقوع اذ يتصور الجمع بينهما في الوقوع وفي الارادة الجمع متصور بل يتحقق وحده  
فالجواب لا يطابق السؤال لان السؤال ورد على الجمع في الارادة والمجيب اجاب بعدم الجمع في الوقوع  
**قوله** ليصح الحل تارة على حقيقة الجميع الخ هذا علة للوقوف المبني **قوله** ولا معنى للجمع الخ ادخ لا بهام  
ان نقول ليس جمع في الارادة ايضا لان ارادة احدهما حالة الكلام نافي في ارادة الاخر فقال لا معنى  
للجمع في الارادة الا ان يجتنب الحكم على تقدير ارادة وقوع كل واحد منهما كذلك واجاب بعض شراح  
بان ارادتهما وان كانا متحققا لكن في حاليين مختلفين وانما يتحتمل ان لو اريد احدهما في حالة واحدة  
واجاب بعض الشراح بانه حالة الكلام وان لم يخلو عن ارادة احدهما ولكن قد البقي اعتبارا فترادها  
بتلك الارادة لقوة اعتباره وترتبة الجواز وهو ارادة التجميع وقطع النظر عن تلك الارادة وهو لا  
كان لم تكن **قوله** فالاول الخ ذكر ذلك بعض المحققين لانه من عند الشراح وحاصله ان هذا  
الكلام صريح في قوله ان السابق يستحق النقل مفردا كان او مجمعا فيحقق الاستحقاق على  
تقدير الافراد والاجتماع لعموم الجواز وضرورة العموم المعنى الحقيقي وهو الاستحقاق لجمعا فردا من  
افراد الجواز ومندرج عاجب عومه لكن تعرفت انه لا يحتاج الى ذلك لان الجواب الذي اجاب به بعض  
الشراح بان يكون في سبوط الاغراض على كلام القوم هذا ولو حمل الكلام على حقيقته وجعل استحقاق  
المفرد كمال النقل نافيًا بدلالة النص لم يعد وهو اول في حق من خلفه من الناس فان قلت هذا  
ظاهر فيما اذا خلف البعض ما اذا لم يخلف احد بل دخلوا الكل قلت لا يتحققه شيئا لانعدام الاول  
تحقيقا او تقديرًا فان قلت فلما خلف الامام ينبغي ان يعطوا العذر في خلفه بالسنة اليه قلت  
لان الامام لم يدخل في عموم قوله والخلف انما وعد في عموم قوله خلف فسقطت عن كل الاحاطة  
اي عونه او لا ولم يندبوا ولا دخل في خلفه مفردا او مجمعا علنا بالحقيقة وعدم قرينة  
الجواز **قوله** فلما قرأ سنطعونها من فيه ومع الظاهر موضع الضرورة ولا يكون الا لثلاثة كما عرف

صاحب



الا الله فان قلت هذا قد رتب في الامكان وتبين الامكان يستلزم في الوجود من غير ان يكون بلوغ في الوجود فالحق  
ان هذا لا يخلو التركيب في اعتقاد تعدد الالهة في الوجود بل ان الفريضة وهي نفس النفس انما تدل على الوجود ودون  
الامكان ولان التوحيد هو ان يكون الاله واحدا لا يكون له غيره ولا يكون له غيره وان يكون الاستدلال  
مفرقا موضعين لان الحق في الوجود عن الالهة سوى الله لا يمكن في غاية الله كماله **قوله** وانما في ذلك ان  
كون كلمة لا اله الا الله كلمة التوحيد اجماعا **قوله** ورفوع بالرفع يعطوف على الاجماع ولو قدم الاستدلال بالاية  
على الاجماع لكان اسبب **قوله** لان السلب الجري لا ينافي اجاب الجري بصحة قولنا بعض الحيوان انسان وبعض  
الحيوان ليس باسنان وانما ينافي السلب الجري الاجاب الكلي لقولنا بعض الانسان ليس بحيوان وكل انسان  
حيوان **قوله** وفي الاثبات خص لا يخفى ان النكرة المستغرقة باقتضا المقام كقوله تعالى عليت نفس وقوله تعالى  
جبر من جردة في موضع الاثبات مع انها تقع **قوله** قبل المطلق هو ماد لعل الماهية من غير دلالة على الوحدة الخ  
لتاويل ان يقول لا نسلم عدم نفي المطلق لنبذ الوحدة للقطع بان معنى ان تدخول بقرعة واحدة ومعنى محرم  
رفعة اعتناق رفعة واحدة فان قلت لو نفي المطلق لنبذ الوحدة او النكرة لكان معرضا للمفادات وقد  
قالوا بان المطلق هو المعرض للذات دون الصفات قلت المراد ان ذلك ليس بلان بل هو امر ازيد  
يجوز ان يراد به نفس الحقيقة او فرد منها او ما صدقت به عليه واحدا كان او كثيرا ولهذا اصرح المحققون  
بالسابع في جلسته بمعنى ان الحقيقة كتحمله كمن كثر مما يندرج تحت امر كثر في مستلزم من غير تعيين فالصواب  
ان التاليف لغة في علامة لا للوصفية والتاليف والوحدة وان الحق عدم الفرق بين المطلق والنكرة  
قوله ولتأويل ان يقول نفي عن السابق الخ قلت التأويلان صحيحان عنه ويمكن التوفيق بان قوله هنا فراجحوا في  
في الحكم ومثال قول استدلال على الحكم فيكون قوله هنا كتحقيقها ومثال التاليف والاولا لا يلائم ان يكون  
مذهبا للعلل بل يلائم فيه ان يكون مذهبا للتأويل وان كان مذهبا لمذهب العلل ولو جعل من باب اختلاف  
الرواية لم يعد مثله لاحد سابقا والحق ان النزاع لفظي بالعموم لا يبرر دون سمول الحكم لعل فرد حتى كثر  
في مثل اعطاء الدرم فغير امرفها لعل فرد وفي مثل ان تدخول بقرعة كل بقرعة وفي مثل فخر بر رتبة فخر بر كل رتبة  
فالمراد المرفق الافرار او فخر كان وذبح بقرعة الى بقرعة وفخر بر رتبة الى رتبة كان فان سمى مثل هذا ما فقام  
والافتلال بل انهم جعلوا من دخل هذا الخ من اولاه لئلا يعمدوا مع انه من هذا القبيل فان جعل مستغرقا  
فكل نكرة لذلك والافلاحة للعموم ويمكن ان يقال انه ليس منه فان فيه امر ازيد او ليس معنى الشرط وبه  
يقضي بعموم النكرة لغيره من مقتضيات العموم خلاف المخرج عما تقتضيه والكلام فيه وما قاله بعض النقاد  
سمى السابق المطلق عاما على اصطلاح المفسرين نظرا لما انا فيه اصطلاح الاصوليين وسموها  
عليه فلا يخفى مخفة وجه المصنف ان السابق رحمه الله ليس من شأنه ان يخلط اصطلاحا وعلم المنطق  
كان رتبة لم يرد اوله الناس وليس عند المنطقة ما يبرر قاصدا ويطلقون لفظ العام عليه بل انما عدم الكلي  
والجنس **قوله** بل باعتبار ان الرتبة اسم للثبوتية كما خلقها الله تعالى في الناحي والحق ولم يتبين والارمنة لان  
المراد من قول الصحاح ما خلقها الله تعالى كمال الخلقة والخلوة عما يسلب ومغض اوصاف كمالها باعتبار الكمال  
المراعى في المبدأ استيعاب جوار الدرة **قوله** ويمكن ان يجاب عنه علمه بعض السراخ هنا والجواب عن الاول  
ان النزاع ليس في جواز انطلاق الرتبة على المعجبة والسليمة لغة لكنها عند الانطلاق تعرف الى الكمال

واقسام

لما عرف ان المطلق ينصرف الى الكمال وليس يراد به الخ الا ان نفي اوله الكمال يقتضي اعليه من قبيل شبه المجاز  
من حيث استعمال اللفظ في بعض ما وضع له لانه مجاز بل حقيقة قاصرة وسبجي تمام حقيقة في باب ما يترك  
به الحقيقة ان شاء الله تعالى **قوله** وعن الثاني اي الاعراض الثاني وهو قوله وبانهم اجروا منقطع  
البعد الخ وكان المناسبة ان يقول اولها وبكى الجواب عن الاول **قوله** ان قامت الجنس الخ قد يقال انهم قلتم  
ان الرتبة حقيقة في السليمة والمعجبة ومقتضى ذلك الاجزاء واحدة منها فاجزائهم المعجبة مما ذكرتم من التعليل  
ينافي ذلك لانه يقتضي النفي المعجبة وهو لا يجوز **قوله** حتى لو قطعنا لا يجوز لغوات جنس البطش بالكلية  
**قوله** فلا يندرج تحت المطلق والحاصل ان المطلق ينصرف الى الكمال حقيقة وان نفي شيء من جنس المنفعة  
مقتضى كماله فتثبت بما ذكرنا انا فاطعون بالحق لا من السببه فضلا عن الرجاء وان علمنا رحمهم الله اعل كعبا  
ان يلحق بولهم عبار عن مثال هذه السببهات والنكرة الموصوفة خاصة بالنسبة الى المطلق الخ هذا جواب آخر  
ذكره بعض السارحين لانه من سمة الاقوال الجليل اكرام الاول جواب على حله ذكره بعضهم ايضا فالسارح  
جمع بين الجوابين وجعل ما جوابا واحدا رايده ايضا لكن قد اورد على الجواب الثاني انهم قد مر جوابان  
اللفظ الواحد لاحصا وعاما من حيثين وجاب بانه ليس المراد بالخاص هنا الخاص الحقيقي اعني ما وضع ليكثر  
بحسور ولو واحد بل الاضافي اي ما يكون متناولا لبعض تناوله لفظ اخر لا مجموع فيكون اقل تناولا بالاضافة  
اليه وهو معنى خصوصه وهذا كاف لو اني قوله تعالى والذين سوفون منكم واولاها الاحمال ان كانا بالانسية  
الى اخر خاص من وجه عام من وجهه وذكرنا في الحاجب ان التخصيص يطلق على بعض سمياته وان لم يكن خاصا كما  
يطلق العام على اللفظ مجرد تعدد سمياته وان لم يكن عاما **قوله** وفيه نظران عموم النكرة في البدل حاصل  
قبل الانصاف الخ الجواب انا لا نسلم ان النكرة قبل الوصف عامة بل هي خاصة لانها موصوفة لفرد من افراد الجنس  
وعومها بالبدل الموجب لذلك واختلفوا في عمومها اذا انقل بها دليل العموم فضل تحويل وقيل بدله فلا  
يطلق عليها لفظ العام الا كما اعل انه ذكر في بابها خاصة وعموم الصفة يضر ايضا من كل فرد من افراد الموصوف  
بها فيعم الموصوف وعموم الصفة **قوله** فان له ان سلك جميع رجال القوفة ولا يجت وان كان نكرة في  
الاثبات باعتبار ان الاستدلال من اليق اتيان نكرها عمت بعموم **قوله** لم جعل الموصوف عاما بعموم الصفة  
الخ فان رجلا خاص لانه ذكر من بني ادم جاوز حد البلوغ والعالم عنومه ذات ثبت لها العلم فتدل كثيره  
والجن والملائكة في عامه بالنسبة الى الموصوف وهو خاص بالنسبة اليها فلم يخص الصفة بالموصوف وتخصيص  
العلم على البشر الموصوف وتقول الصفة خاصة بخصوص الموصوف **قوله** لان المستثنى يوم رفع فيه القربان  
فيمكنه القربان في كل يوم من غير ان يبرمه فلا يحقق معنى الاستدلال فلا يصدق عليه اسم الولي لان الول هو  
الذي لا يمكنه القربان الا بشي يبرمه وهو يتيق **قوله** اعلم ان هذا الاصل وهو ان النكرة في موضع الاثبات تخص  
مما ذكرنا وصفت بصفة عامة نعم انكري الوقوع الخ ولهذا قال بعض المحققين الحاصل ان النكرة في غير موضع اليق قد  
تعم بحسب اقتضا المقام الا انه يكثر في النكرة نعم الموصوفة بوصف عام انكري وقيل القاعدة بطرده وخلف  
المستثنى مانع وهو انه ليس في **قوله** جميع رجال القوفة وروية جميع الرجال العلماء وقد عدم المانع  
من الاحكام الكلية غير شرط بل ان قوله ان النكرة اذا وصفت بصفة عامة بهذه في قوة الحرمة والاستغناء  
انما غير مستلزم في مثال ما نحن فيه لا سيما اذا تحقق المانع في بعض الافراد قبل هذا الحكم وهو عموم النكرة

بلى  
م



بعموم اللفظ عن الاستدلال باللفظ في ذلك لان الاستدلال باللفظ وان كان في موضع اثبات لكن  
المستثنى لما كان ذلك في المصدر كجاء بالاستدلال منه فغيره والاستدلال ليس مستثنى فيوجد حكمه من المصدر  
وهو موضع يقع ما دخل تحته من الكرات فزوجه وقومها في موضع اللفظ فلا يجوز ان هذا البيان جار  
بعينه في مثل الجالس والجل والوجه ما اشار اليه شمس الامية حيث قال ان اللفظ اذا كانت غير موصوفة  
فلا استدلال باسم الشخص فقط فيتم واحد او اذا كانت موصوفة فلا استدلال بصفة النوع بخلاف ذلك النوع  
بصورته مستثنى **قوله** المراد من اللفظ هنا ما فيه ايهام الخ هذا دفع لما يقال كيف يكون انما كان وقد اضيف  
الى المعرفة وجاب بانها مثل سبعة وعشرين في النوع في الابهام فلا تعرف بالاضافة واما من قال انها تعرف بالام  
الى المعرفة فانما اراد بذلك في اللفظ دون المعنى لان معناه الواحد المصالح لكل واحد من الاحاد على سبيل  
البدل في قوله ايضا نكر في الحين معرفة في اللفظ والمراد بالوصف الوصف الخوي لا الخوي لان الجملة  
بعدها قد تكون خبرا او صلة او شرط او قد مر جوف في قوله تعالى ليلوكم ايمكم احسن عملا انها نكر وصفت  
بحسن العمل وهو عام فثبت بذلك انها مبتدأ خبر عنه باحسن الايري ان يوما فيما اذا قال والله لا  
افركا الا يوما افر كما فيه عام بعموم الوصف وهو القربان وان كان مفعولا فيه تعرف ان كونه مفعولا  
لاينا في العموم بعد وجوده الموجب له اجاب عنه صاحب الكشف الخ قال بعض التواريخ في هذا الجواب  
نكت فان القربان في الحقيقة فعل الوطى ومنزل به كالضارب وكما ان الغول فصلة فكذا المفعول فيه  
وكما ان الفعل تعالى بالزمان فكذلك لايل له من كل يقع عليه فلم قلتم بعموم اليوم دون عموم معة  
المضروبة على ان القرب نسبة بين الضارب والضروب لا يمتد بدو بهما فله تعلق بهما فيكون مفعولا  
لكن جملة التعلق مختلفة فلا يلزم قيام معة موصوفين ولهذا قال ما ملوك ررجل مفرق كما  
يقال رجل مارب انتهى وهذا الحق يتضح تحت السراح والمعددي اي والفعل المعددي يحتاج الى المفعول  
به في الفعل والوجود والى المفعول فيه في الوجود وكذلك الفعل لايدل في وجوده من الزمان فالمفعول فيه  
مستقدم من حيث الوجود دون العقل لان العقل ليس بعد تعمله بل الاسر بالعكس لان الفعل يدل على  
الزمان والمكان بالانزام ولما قيل ان يقول لا نسلم ان دالة الفعل على الزمان بالانزام لان الفعل بعينه  
يدل على الزمان فيتوقف العقل على العقل الزمان ويمكن ان يجاب عنه بان المراد بالفعل في قولنا  
يتوقف العقل على المصدر ولا شك ان المصدر لايدل على الزمان الا بالانزام **قوله** الفاعل ايضا  
ضروري الخ رد لقول المحب والمفعول به يثبت ضروري الخ قد يقال فرق بين ضرورة الفاعل وضرورة  
المفعول اذ في الاول اقوي من الثاني لان الفعل يحتاج الى الفاعل لانه كان او مستعديا **قوله** ولكن  
ان يقال في الفرق الخ هذا فرق في الجملة وليس يقوي بل بالاجتزاء ولكن من فرق اخر تفرد به بعض  
السراح وحاصله ان ايا واحد متكرر في الصورة الاولى ان لم يعق واحد يلزم بطلان الكلام بالكلية  
**قوله** فتعين عتق الكل ومعنى الوحدة باق من جهة ان عتق كل معلق بغيره مع قطع النظر عن الغير  
نحو هذا الاعتبار واحد منفرد عن الغير وفي الصورة الثانية مع كل واحد باختيارا والمخاطب في توجيهه  
فحمل الاولوية وتبينت الواحد من غير عموم وظاهر انه لا عين للمفعول في الصورة الاولى لانه انما  
يعقل في متعدد ولا تعدد في المفعول وهذا الفرق ايضا ممكن اما اول فلان الصورة الثانية قد تكون

يجب ان يتصور فيها المحسوس الى حسيدي وطيفة واثبت او عضة كلبه ونحوه واما ثانيا فلان الكلام  
فيما اذا السريخ من مخاطب لغيره البعض بل ضرب الجميع معا او على الترتيب حسيدي ينبغي ان لا يعق  
واحد منهم بدم وقوع السوط وهو اختيار البعض ويعق كل واحد ما ذكر في الصورة الاولى بعينه جواز  
ان يعق كل واحد من فردا لمضروبه كما في الضاربة واما ثانيا فلان نسلم في الصورة الاولى عدم اولوية  
البعض مطلقا بل اذا مر به معار على هذا التقدير لا يلزم من عدم اولوية البعض عتق كل واحد جواز  
ان يعق واحد منهم ويكون الخيار للمولي كما في الصورة الثانية **قوله** وهو مختار صاحب العقوم  
بفتح الهمزة واللام وتبينها المصنف **قوله** لوجود الحقيقة فيها فيكون حكمه عدم حكم المستثنى لا ينفرد الى  
احدا مما يليه الا بدليل وهذا لانه لما سوي الفرد الكل في الدخول تحت اللفظ بطريق الحقيقة ترجح الفرد  
للمستثنى وانصرف المطلق اليه واحتمل الكل وهذا ليس يقوي لان العام عند عدم المانع يتناول الكل  
ويجوز عليه ولا يحل على اخص لمخصوص فانه كان ما دخل عليه السلام عاما ينبغي ان يكون كذلك والا لا يصح  
عدم السلام من دلائل العموم كما قرره السراح ولو قيل بالمرف الى الصل عند الاطلاق وان كان لا بد في شيقنا  
به لعلوميته وجهه الله الا في توافق قول الجمهور في الحكم واذا اختلف الطريق **قوله** فاذا اختلف  
لا يتزوج النساء تحت بنو زوج امرأة واحدة وكذا اذا اختلف لا يشترى العبد او لا يكلم الناس تحت  
بالواحد لانا اسم الجنس حقيقة فيه منزلة الثلاثة في الجمع حتى انه لو لم يكن من جنس الرجال غير ادم  
عليه السلام كانت حقيقة الجنس حقيقة ولم يتخير بكونه افرادا والواحد هو المستثنى فيجعل به عند  
الاطلاق الا ان ينوك العموم الخ لا بحث فقط ويصدق بديانة وقضالانه نوي حقيقة كلامه  
واليمين بيقول لان عدم تزوج جميع النساء متصور عند بعضهم انه لا يصدق بفضالانه نوي  
حقيقة لا تحت الا بالنية فصار كانه نوي المجاز **قوله** يلزم ان لا يقع الاستدلال بالرجال واللام  
مستف اجما على صحة الاستدلال انما يكون من متعدد واذا مرر المحل عند الاطلاق الى الواحد لا يمكن  
الاستدلال لعدم التعدد ويمكن ان يجاب عنه بان القابل بغيره المحل عند الاطلاق الى الواحد  
يقول بعدم صحة الاستدلال بدعوى الاجماع متنوعة وليس سلفنا ذلك لكن بغير صحة الاستدلال لتمام التعدد  
بل الاستدلال يكون ح دليلا على ان المراد الكل **قوله** يلزم ان يكون بيان تبيين احد المحملين وهو احتمال  
الكل وقد اجعت الآية على انه لا يكيد يمكن ان يقال بان لتمام الكل هنا يثبت بدليل غير واهم وهو  
الاستدلال لانه معيار العموم وكذا قرينة المقام يدل على ان المراد الكل فيكون كلامنا كيدا **قوله**  
وبان المعروف باللام الخ يمكن ان يجاب عنه بانه لما احتمل الاقل والكل كان له اعتباران فبالاعتبار  
التالي يكون من العمومات لاحاله وان لم يكن بالاعتبار الاول كذلك فلماذا عتقها **قوله**  
قال الشيخ عبد العزيز هو الامام العالم العلامة علاي الدين محمد الغزي بن احمد الجاري صدر الوقت  
ونادره الدهر صاحب المصنفات العبدية كالكشف والتحقيق شرح الاضيئ وحاشيته المسماة  
بالخبر وحاشيته على رسالة الحجة في وحاشيته الهداية وفوائد على اصول تسمى لاية السرخسي  
وضع شرحا على الهداية بسؤال العلامة قوام الدين الكلاي عند اجتماعه به بترمد وصل فيه  
الى التكاثر فاحترق منه المنيعة قال القول بان الجمع المعروف بالالف واللام يقع على الادبي ولا يشترط



ان الاعمال لا بد من خلاف للاجماع لان اهل السنة اجمعوا على ان الالف واللام في الحمد لله للاستغراق ثم  
قال وبالحكمة لا يتبع في كلام غير الاسلام رحمة الله عليه فلذلك اخبرته قول الجمهور انتهى ما قاله وفيه  
بحث لان دعواه ان ما ذكره في الاسلام مخالف للاجماع ممنوع وكتب بجمع دعوي الاجماع مع لغة بعض العلماء  
من اهل الامور واللغة ونحو الاسلام لا يتكر الاستغراق عند قيام الدليل فلا يرد عليه ما ذكره لان الدليل  
قد قام على ارادة الاستغراق في جميع المواضع في الاسلام انما يغيره الى النفس اذا لم يكن هناك دليل العهد  
والاستغراق فلا مشأه يبين ما ذكره الجمهور ويبين ما اخرج غير الاسلام **قوله** اول من حمله على تعريف  
الجنس وهو تعريف الحقيقة والماهية الذي كان القنطاري اوله قبل دخول اللام **قوله** متعريف العهد  
اول من الاستغراق الخ اعلم ان اهل المواعيد الخارجين لانه حقيقة النعمان وقال التميمي في الاستغراق لان  
احكم على نفس الحقيقة بدون اعتبار الافراد قليل الاستعمال جدا والعهد الذي هو موقوف على وجود قريته  
ابعدية فالاستغراق هو المفهوم من الاطلاق حيث لا عهد في الخارج هذا ما عليه المحققون وفيما ذكره  
لتسارع حرمه الله نظر لانه جعل العهد الذي هو مقدر على الاستغراق بناء على ان البعض يتيقن من هذا  
معارض بان الاستغراق اعم فالله واكثر استعلاء في التسرع واحوط في التزام الاحكام وهو الاجاب والمندوب والكرام  
والحرم وان كان البعض احوط في الاصح ولا نسلم ان التعريف بلام الحقيقة لا يفيده جديده زائدة  
على ما يفيد الهم بدون اللام بل اللام تفيد الاستغراق الى الحقيقة المعلومة المقررة في الافان كما مر **قوله**  
واذا اريدت التكرار معرفة الحاصل ان المذكور او لا ما ذكره او معرفة وعلى التعريف من اما ان يعاد ذكره  
او معرفة فغير اربعة انقسام وحده ان ينظر الى الثاني فان كان نكر فهو معار لاول سوا كان لا  
معرفا او متكررا او الال كان المناسب هو التعريف بناء على كونه معمودا سابقا في الذكر وان كان معرفة فهو  
الاول لخلاله على العهد الذي هو الاصل في الكلام **قوله** كالعشرين فيه اي في قوله تعالى ان مع العسر  
يسرا ان مع العسر يسرا وهذا المعنى قال من عباس وابن مسعود رضي الله عنهم في هذه الآية ان يغلب عسر  
يسرين وقيل برفعه وهذا مبني على ان لا يكون الجملة الثانية تأكيد للاولى وحديث يكون التأكيد  
في يسر للتخفيف وتعريف العسر لهذا المعنى الذي انتم عليه والجنس الذي يعرفه كل احد فيكون اليسر  
التام في مغايرة الاول بخلاف العمل ما اذا كان تأكيداً لها لتعريفها في النفس وهو الاصح فلا ترد الاعا  
على تقدير اليسر كما لا بد ان مع زيد كتابا ان مع زيد كتابا ان مع زيد كتابا ان مع زيد كتابا ان مع زيد كتابا  
ان يكون معنى الثانية عين معنى الاول **قوله** وما ينبغي اليه الخصوص الخ اختلفوا في منتهي التخصيص  
فقبل يجوز التخصيص ان من من مفهوم العلوم جمع بقرب من مدلوله وقيل يجوز ان الثلاثة وقيل يجوز  
ان الاثنين وقيل يجوز ان الواحد والاختار البفضل عند المصنف وهو ان العام ان كان جمعا مثل رجال وساء  
او بعض فقط كوسط وقوم يجوز تخصيصه الى الثلاثة لانها اقل الجمع والتخصيص الى ما دونها يخرج اللفظ عن  
الدلالة على الجمع فيصير محتملا ان كان مفردا كالرجل او ما في معناه كالنساء والرجال وغيرهما من المجموع المطلوب  
عنها معنى الجملة بدخول لام الجنس على ما تقدم تقريره يجوز تخصيصه الى الواحد لانه لا يخرج بذلك عن  
الدلالة على الفرد على ما هو اصل وضع الفرد **قوله** ولكل واحد منها صفة على حدة بل لكل واحد صفة مختلفة  
في غير من المنكمل مثل رجلان رجال وهو مفعول بها فاعلاوم تعلوا فلا يجوز جعل شي منها لغيره واستعاضا

فيه على وجه الحقيقة **قوله** وقال بعض اصحاب الشافعي وما لك اقل الجمع انسان ول ابن الحبيب مخرج  
الخلاف مثل رجال ومسلمين وصاروا الغنم والقطا في لفظ جماعة ولا في حق ولا حقت فلو كانا فانه لكل  
وقال **قوله** محمول على الموايد لا نزاع في ان اقل الجمع فيه انسان لكن لا باعتبار ان صيغة الجمع موضوعة  
للاثنين فصاعدا بل باعتبار انه ثبت بالدليل ان الاثنين فيهما حكم الجمع ولما امكن التثنية في ان الاثنين  
التثنية جواب سوال بان يقال اذا ثبت ان الاثنين حكم الجمع ولما امكن التثنية في ان الاثنين  
المثنيين فاجاب بانه لما دل ذلك بطريق الدلالة وهي ما كان يتوالت الحكم في السكون عنه بالطريق الاول **قوله**  
وانما جاز على ذلك جواب سوال بان يقال لم حمله الحديث على ما ذكرتم ولم يحملوه على ان اقل الجمع اثنان لغة  
فاجاب بانه انما ثبت لبيان الاحكام لا لبيان اوصاف اللغة وان كان يفيدها **قوله** او على سنة تقدم  
الامام يعني محمول على ان حكم سنة تقدم الامام على الاثنين حكم سنة تقدمه على الجماعة في احوال الفضيلة  
او محمول على اجتماع الرفقة في السفر بعد قوة الاسلام لم ينفذ عليه السلام في اتد الاسلام عن سفر الواحد  
والاثنين خشيعة عليهم من غيلة المتكرين بقوله عليه السلام الواحد سيطان والاثنين سيطان والثلاثة  
ركبتهم رخص في ذلك بعد ظهور الاسلام وغيلة اهل **قوله** والتقدم سنة كون المصلين جماعة لا سنة  
كون المصلين جماعة مراده بالجماعة الثلاثة فلو كان التقدم سنة كون المتقدم من جماعة لما سبق تقدم  
الامام الاعلى الثلاثة وليس كذلك بل سنة تقدمه على الاثنين فعلنا ان التقدم سنة كون المصلين  
جماعة والامام مع الاثنين مملون جماعة **قوله** بخلاف الجمعة الخ يريد الفرق بين الجمعة وبين سائر  
الصلوات حيث كان الاثنان جماعة في سائر الصلوة حتى قلتم بسنية التقدم بطلقاء اول الجمعة حتى  
لم يصحها بالاثنين مع ان الحديث ورد انها جماعة وحاصل الفرق انما شرط الجمعة ثلاثة سوا  
الامام ليلزم صرف واو الجمع من قوله تعالى فاسعوا عن حقيقها بخبر الواحد وهو غير جازع عندنا  
**قوله** اراد منها فردين فصاعدا اي اراد من الافراد فردين فصاعدا لانه لا يشترط الاستئصال ثلاثة  
افراد كما هو في ظاهر لفظ الجمع واحترز بقيد الافراد عن الخاص ولم يتعرض له السارح كما تعرض لبقية  
اليهود ولا بد من قيد آخر وهو بالوضع الاول عقب قول المصنف فيما ناول ليلابدخل في التعريف  
جميع الالفاظ المنقولة والالفاظ الموضوعه لكان تختلف باختلافها فانه ليست  
مستركة على ما مر به البعض لان المراد بالوضع الاول ان لا يكون وضعه لغناه ملاحظة وضعه  
لغيره اذ قبله والالفاظ المنقولة دائرة على النقل وهو يستدعي خط المنقول عنه فيكون وضعه المنقول  
اليه مسبوقا بوضع المنقول عنه **قوله** تختلف الحدود اي باختلافها لا بكون بعد اجتماعها او غير  
مبانية يجوز اجتماع بعضها مع بعض بان يكون جزاءه اولادنا وسنذكر الامثلة **قوله** على سبيل  
البدل ان بان يكون موضوعا لحد آخر ولذلك ذكره اخري او معني انه اذا نظر اليه بالنسبة الى معنى من معاني  
كان ذلك المعنى تمام مدلوله وكانه ليس له معنى سواه ثم اذا نظر الى معنى اخر من معانيه كان ذلك المعنى  
تمام مدلوله وكانه ليس له مدلول اخر فذلك المعنى وقاما مقامه في رفعه تمام مدلوله كان ليس له معنى  
سواه وهم جزاء **قوله** وله اي للمعنى قوله ما اعتبار الاول مستل معقوب الاستئصال الغوي ان يكون  
اللفظ موضوعا لغير مشترك بين الافراد كالاسناد فانه موهوع المفرد المشترك بين افرادة وهو

مدام



وهو الجسم المسمى بالمتشرك للفظ ان يكون اللفظ موضوعا لمعانيه باوضاع متعددة على سبيل  
الدولة فالتى رويته في الامران باعتبار من فانه موضوع الخفايق المختلفة باعتبار قدر مشترك  
بينهما وهو الوجودية في الخارج فان نظرا الى انه موضوع للقدر المشترك بين افراده فيكون مشتركا  
تقريباً لا يتصور له وجود بين جميع الوجودات فتكون الافراد متفقة الحدود بهذا الاعتبار وان نظرنا  
الى الافراد في الحقيقة في الواقع فيكون كالمشرك للفظ من هذه الجهة لانه مشترك للفظ لعدم  
الاعتبار بوجهه واعتبار ان يلزم الخ ومفعوله اندراج هذه الاشياء في تعريف العام بكل من الاعتبار من  
نواحيه اما ان يقول اللفظ افرادا باعتبار معنى وتلك الافراد متفقة الخفايق كالاشياء والمسلمين  
فان كلامنا يتناول افرادا باعتبار معنى وهو الحد المشترك للخارج بينهما وهو الاسلام والجوان الناطق  
والافراد متفقة الخفايق او يتناول افرادا باعتبار معنى وتلك الافراد مختلفة الخفايق كالحيوان  
والسور والشي فان كلامنا يتناول افرادا باعتبار معنى وهو الجسم الناطق الحساس واللونية والوجود  
وتلك الافراد مختلفة الخفايق وحاصله ان العام اما ان يتناول افرادا متفقة الخفايق او مختلفة  
فان نظرت الى القدر المشترك بين الافراد كالجسمية والوجودية والاسلام متفقة الخفايق ان نظرت  
الى اختلاف الافراد في الواقع ولو بالتخصيص في مختلفة الخفايق فان قلت كيف يراد متفقة الحدود  
مختلفة الخفايق والحد هو الحقيقة قلت الحد يطلق على الحقيقة وعلى الحد الجاهل بين الافراد وهذا  
الاعتبار من متفقة الحدود سواء كان ذلك الحد مقام الحقيقة او بعضها فلا ينافي ان يكون مختلفة الخفايق  
فيحوز ان يراد متفقة الحدود في تعريف العام احد الامرين ويندرج الشيء وخو في العام على كل منهما  
لان افراد متفقة الحدود باعتبار الحد الجاهل وان كانت مختلفة الماهيات او الهية منهما لان  
افراد متفقة الحدود باعتبار الحد الجاهل وان كانت مختلفة الماهيات او الهية اما الاندراج  
في الامور الاول على اختيار الجزاء الاسلام فظاهر لان افراد متفقة باعتبار الحد المشترك وهو القدر  
كان في الاندراج وان اختلفت واما على قول صاحب النجوم فينه نظر لان افراد مختلفة كيف يندرج  
في متفق الافراد اللهم الا ان يراد متفقها الاتفاق باعتبار القدر المشترك فلا ينافي في الاختلاف اما  
الاندراج في الامر الثاني فظاهر بكل من الاعتبار من ولا يخفى على من عاين السراج من الخوازم والتكليف  
الزائد في توجيهها والافظاظها الساقط والله اعلم **قوله** كالقول للجحش والطير والفايل ان يقول الاسلام  
ان القدر مشترك لانه غير متقول عن اهل اللغة لان غايته ما نقل الحاد الاسم وتعدد السمي وهذا لا  
يقضي الاشتراك ولعل اطلاقه على الطير والجحش باعتبار معنى واحد مشترك بينهما لا باعتبار اختلاف حقيقة  
او امة حقيقة في احدهما مجاز في الاخر وان حقق علينا موضع الحقيقة والمجاز وهذا حق تعالى للجحش  
والاشترار في الاول وبرج المجاز على الاشتراك في الثاني وفيه نظر فانا اذا سمعنا القدر ولم نعلم احدهما  
على التعيين وبقي القدر من شدة ولو كان اللفظ متواطيا او حقيقة وجازا لما كان كذلك لم يكن مشتركاً  
**قوله** من غير اعتقاد حكم معلوم لكن بحسب اعتقاد حقيقة المراد وانما قلنا ذلك لان التوقف في القول

عن غير اعتقاد حكم معلوم **قوله** يستلزم مثل بعض في صفة وفي غير ما دلالة ولا معارف الدالة على تغير المراد  
**قوله** حتى يقوم دليل يرجح لاحدها اي فهو ما نه اذا التفت به واحد منها عين عند السامع من غير حجة  
**قوله** كما ما على علمنا وانما في لفظ القدر الخفايق بعض الشرائع ما ملنا في القدر فوجدنا وجه استغناء  
دالة على الجمع لغة والاستعمال لملناها على الجحش على الطير لان الاجتماع انما يكون في الاول لا في الثاني  
لكون الاول عيناً والثاني عرضاً وكذا الاستعمال لا يتصور في الطير لانه الاستعمال لغة يحتاج الى بوصف  
نعم هي به وهو الجحش لا للعرض بل ما عرف في الكلام وهذا يمكن دفع الاشكال فنقول **قوله** ليس  
مصدر اي لا قرات المرأة اذا حضرت او ظهرت بل هو اسم لنفس الدم او لمخيم الماهية الحاملة على انقطاع  
**قوله** والاول ان يستدل على كون القدر للجحش بقوله تعالى الخ ويقول عليه السلام دعي الصلاة  
ايام اقربك رواه ابن ماجه واحمد من حديث عائشة وقوله عليه السلام طلاق لامة نعتان  
وعندنا جيعتان رواه ابو داود وابن ماجه والترمذي والدارقطني من حديث عائشة ولما قيل  
ان يقول لا يلزم من قوله تعالى واللاي يفسن لامة ان تكون لامة مقام الجحش وجوز ان  
تكون مقام الاطهار لان الطير المحلل بين الدارين لا يتصور بدون الجحش **قوله** لا يستعمل المشترك  
في اكثر من معنى واحداً لخرير محل النزاع انه هل يصح ان يراد بالمشترك في استعمال واحد جميع معانيه  
بان يتعلق النسبة بكل واحد منها لا بالجموع من حيث هو المجموع بان يقال رايته العصر ويراد به الباهمة  
والجارية والذهب وغيرها من معانيها ورايت الجوز ويراد به الابيض والاسود واقرأ هند ويراد حاض  
وطهرت ففعل يجوز وبه قال الساجي وجماعة وقيل لا يجوز وبه قلنا وقيل يجوز في الشيء دون الاشياء  
واليه ما لم يوجب الهداية في باب الوصية ولا يخفى ان محل الخلاف ما اذا امكن الجمع كما ذكرنا من الاشياء  
اما اذا لم يكن كما في صيغة افعل على فقد الامر والتهديد او الوجوب والاباحة على القول باستمرارها  
فلا عموم اتفاق **قوله** والعام عند قسمان قسم تنفق الحقيقة وقسم تختلف الحقيقة فان صح ما ذكر  
السراج عند تعريف المشترك ان العام عندنا قسمان ايضا قسم تنفق الحقيقة وقسم تختلف الحقيقة فان صح ما ذكر  
فلا وجه لتخصيص ذلك بالساجي والجواب ان هذا خاص بالساجي كما ذكر غير السراج واما ما ذكره السراج  
في تعريف المشترك فبینه نظروا لم اجدا احد من السراج فنقول **قوله** مستمسكا بقوله تعالى ان الله  
ومليكته يصلون على النبي فان الصلاة لفظ مشترك بين الرحمة والاستغفار وقد استعمل فيها دفعة  
لاستاده الصبر والجلالة والملايكة فلا يخلوا اما ان لا يراد واحد منها وهو باطل او يراد احدهما دون  
الاخر وهو باطل ايضا ولا يلزم اسناد الاستغفار الى الله تعالى او اسناد الرحمة الى الملايكة وهما باطلان  
فتعين ان يكون المراد كليهما فيلزم استعمال اللفظ المشترك في مدلوليه الحقيقيين واجاب بعض المحققين  
عن الاستدلال بالاية باننا لانسلم ان الصلاة من محل النزاع يجوز ان يراد بها في الجمع معانيها الحقيقية ومعانيها  
المجازية فان اراد الاول كان المراد والله اعلم ان الله تعالى يدعوا بدعوته تعالى ويدعس ما يصل الخ  
الى النبي صلى الله عليه وسلم ومن لازمه الرحمة وعلى هذا المعنى حمل قول من قال بان الصلاة من الله الرحمة  
لا على ان الصلاة وضعت حقيقة للرحمة وان اراد الثاني حمل على ما يليق بالمقام كإرادة الخير وكما ولا  
باس اختلاف ذلك المعنى لاختلاف الموضع ولا يكون من باب الاشتراك بحسب الموضع وهذا اي



تقيم المشترك وهو المثل انما يلزم عند ان العبي يراود فيما لا يتصل له صورة بالاشفاق فلما ورد في الصورة فيما له  
متاح صوت ثم القول بالانجيم كما ان لم يحد وهو لا يقول به **قوله** الخلافا للزوم على اللام الطاهر ان اربا للمركب  
الدعوى باللام والخاصة لكن قوله اذا استغفار والرحمة لم يستعمل في اللام وهو مناف لما ذكره يمكن ان  
يقال المراد باللام والرحمة والاستغفار لا يتفرعان له والاعتناء باللام لها **قوله** وما قاله قوام الانعاني  
في شرح المناصير قوام الدين الكافي لان الانعاني لم يشرح **قوله** بان تقدير الابه الاسب ان يقول نرا  
تقدير الابه ان الله تعالى يجل ولا يكتفه بملون فلا يلزم استعمال اللفظ المشترك في مدلوليه دفعه بل المراد  
بالخير المحذور والرحمة وبالمذكور الاستغفار **قوله** لانه حذف بلا دليل ثم بل بدليل وهو بملون لانه علم منه  
ان الخير المحذور من لفظ الصلاة وكان قد ذكره مفردا فيوافق الخبر عنه كان بملون ذكر بلفظ الجمع لانه جامع  
والمتنبية من العوارض والدال في الحقيقة انما هو نفس المادة فلا يتطابق يكون معنى المحذور معنى المذكور مطلقا  
لعمدة الدلالة بل قد ان لم يكن قرينة تدل على معنى المحذور اما اذا كان فلا وهو هنا وجبت قرينة تدل على معنى  
الجزء المحذور والرحمة وفي قرينة المقام لانه المناسب للباري تعالى بخلاف زيد وعمر ويضرب على معنى زيد  
يضرب وعمر يضرب اذا كان المراد من احدهما الضرب في الارض اي السفر ومن الاخر استعمال الله الضرب فانه لا  
يصح احرم القرينة قلت الوضع عبارة عن تخصيص اللفظ بالعين بحيث يقتصر على ذلك العين ولا يراد به  
غيره عند الاستعمال فاما لا عين الاعتبار وضع واحد لان اعتبار كل من الوصفين ينافي اعتبار الآخر ورف  
ان اعتبار وضعه لهذا المعنى يوجب ارادة هذا المعنى خاصة واعتبار وضعه للمعنى الآخر يوجب ارادته  
خاصة فلما اعتبر الوصفان في اطلاق واحد لم في كل واحد من المعنيين صفة الانفراد عن الآخر والاجتماع  
معكيب الارادة بل يلزم ان يكون كل منهما مراد او غير مراد في حالة واحدة وهذا باطل بالقول به  
فاستعماله في المعنيين على ان يكون كل منهما مراد ابا اللفظ كما هو محل النزاع لا يتصور الا بان يكون بين  
المعنيين علاقة فاما واحدهما على انه نفس الموضوع له والاخر على انه مناسب الموضوع له وهذا جمع  
بين الحقيقة والجاز فان قلت لم لا يجوز ان يراد كل منهما على انه مناسب للموضوع له قلت ذلك ما ان يكون  
باستعمال اللفظ في معنى جازي يتناولهما لكونهما من افراد وهذا ليس محل النزاع واما استعماله في كل منهما  
على انه معنى جازي بالاستقلال واستعمال اللفظ في تعيين جاز من باطل بالاشفاق **قوله** ولما قيل ان  
يقول الخ هو كلام ظاهر واراد حسن اخذ من السروح وقول الثاني والثالث بالنسب معطوف على لقول  
الاول والخامس انه لما سلم الزام صاحب السطح على الخصم من قصة الجمع اجاب عنه بان الخصم يلتزم بالجمع لا يلزم  
الانجيم ولما قيل ان يقول المراد من المسئول الامط لا يفي الخ لاجواب ان الامل المذكور غير شرط لما سلم ان لا يكون  
دلالة الاول من غير المشترك دلالة اللفظ عبارة ما فيه ان يكون دالا بعد التناول على ما يحل عليه بطريق الجاز  
وذا اخرج عن الدلالة باللفظ الى الدلالة من غير اللفظ لان دلالة الجاز لفظية بالاختلاف والدلالة اللفظية  
دلالة بالتحقق والتأمل يظهر العلاقة التامة بالدليل الصادق للفظ الى معناه الجازي لا مثبتة فلا فرق  
بين انواع الماويل من هذه الحقيقة فلا بد من تعريف بعضها ولها عرفة بعضهم بانه ما ترجح احد احتمالاته  
بدليل يشتمل الماويل من المشترك والحيثوي والاشكالي والقياس والراجح خبر الواحد وميه فيتعين  
ان يكون المراد من المشترك المذكور في التعريف اللغوي لكن يفرض ما فيه احتمال لا ما فيه خطا بل لا يرد الطاهر

والنص فيهما احتملان التاويل وليس فيما حقا ومن قوله غلبنا الطن فيدخل في الماويل اقسام الماويل  
فان قوله عليه السلام المسحاة تنوفا لكل صلاة رواه من رواية من حديث عدي بن ثابت عن ابيه عن جده  
ونقطة المسحاة تدع الصلاة ايام افرها ثم يغتسل وتنوفا لكل صلاة وروى في الفاظ اخر من طرق **قوله**  
ويجوز ذلك يضاف الحكم الى النص المشترك لا الى الواجب لان اضافة الحكم الى الدليل الاقوي او الى الفاظ اخر من طرق  
اذا حقه البيان بخبر الواحد يكون الحكم نائبا قطعاً وان كان خبر الواحد لا يوجب الحكم قطعاً لان خبر البيان  
يضاف الى النص لكونه اقوي لا الى خبر الواحد الامر في قوله عليه الصلاة والسلام اذا قلت هذا او فعلت  
هذا فقد تمت صلاتك لما الحق بيانا لقوله تعالى افموا الصلاة ثبت فرضية الفعل الاجرة لما ذكرنا  
وفيه نظر لما ذكر في الميزان ان الجمل اذ لخصه البيان بخبر الواحد فهو ماول لان التفتا تمام لا يحصل بالبيان  
الطن فلا تثبت الفرضية بخبر الواحد وان كان فليكن الدلالة في نفسه ولا بالعام المخصوص منه وان كان فليكن  
البيوت واما استدلالهم بالعدد الاخر فافسد دلالتها ليست بفرضية قطعية بل هي واجبة ولكن الواجب به  
نوعان ولعل في قوة الغرض في العمل كالوتر عذابي خيفة رحمة الله حتى منع تدعى محبة الحق تذكر العسا  
واجب دون الغرض في العمل فوق السنة لتعين الفاحة حس وجب بحود السهو وتبين تركها ولكن لا قصد  
الصلاة فالقوله من القسم الاول فذكره سميها فرضا فاما انه يجب اعتقاد فرضيتها بحيث يكفر طهرها  
فلا الامر في ان ابا بكر الامم وما لا يكفر اما ما كان فرضيتها ولم يكفر من جاس رض الله عنها بان كان  
وبعد ان قد مع حقوق البيان باية الربوا في الاشيا السنة ولم يكفر من ترك فرضية سج الرجع مع حقوق خبر الغرض  
بيان الجمل الكتاب وهو قوله تعالى واسجوا برسم وكيف ثبت الحكم قطعاً بل هذا البيان وفي بيانه اتيه  
في نفسه او بالنظر الى غيره **قوله** فكذلك ابا اقسام الاخر قلنا متشوع بل انما غايرها باعتبار ان فيه ترجع بعض  
وجه المشترك والاحتمال كذا قيل واجاب بعض المحققين عن السؤال بان هذا ان لو كانت اللام في الماويل للاداء  
الهم في التقييم وليس كذلك بل هي الحقيقة من حيث هي والهمود لا باعتبار كونه من المشترك ولا من اقسام  
القسم الاول بل لا يلزم اما فساد التقييم او فساد التعريف ولا يجوز في اخذه في التقييم باعتبار كونه من المشترك  
وهو نوع منه وفي التعريف باعتبار ما هيته وحقيقته الكلية فان ذلك عمل بمقتضات الاحوال واعطاك لمقام  
ما يقتضيه **قوله** لان التاويل ان ثبت بالبراي فلا حظ له في اصابته الحق حقيقة اذ المظهر خطي ويصوب  
بما عمل السنة خلافا للمقتولة **قوله** لكنه متعلق بالمركبات اعلم ان الاقسام التي تتعلق بالنظم منها  
متعلق بالمركبات كائني قد منت من الاقسام الاربعة ومنها ما يتعلق بالمركبات كائني من منها فلذلك اقل  
الكلام اذا الكلام ما تضمن كائنين بالاسناد **قوله** اراد بالظهور اي في قوله ظهر المراد به اللغوي  
الظاهر اي من الظهور في قوله واما الطاهر المصطلح فيكون تعريف الاصطلاح باللغوي فلا دور **قوله** على  
الظاهر علم فلا يكون معناه الاول ملقيا اليه ولما علم على ذلك المسمى يثبت الى معناه الغير  
العلمي لان اللفظ اذا كان له معنيين ثم جعل علما لم يلق الى معناه من العلمة بل ينقطع النظر عنه كما في  
الله علم او حفيد لا يلزم الدور **قوله** السامع اعترض بان ظهور المراد لا يخص بظهور  
سامع فانه كما يظهر للناس في الكتاب واجيب بان السامع لم يدع انه اخفى السامع بل يبين  
تعلقا بالظهور المراد ادلا بده من احد يظهر في حقه فيمن ان الظهور السامع وسكت عن المناظر



لانه منزلة السامع من الكتاب فان الكتاب كالمحكم والمنظومة كالسماع ولهذا كان الكتاب كالحطاب  
في السمع حتى كان السامع من النبي صلى الله عليه وسلم بالكتاب كالتبليغ منه بالحطاب والاحكام تبنت  
بالكتاب مثل الطلاق والنكاح والعناق والبيع والشهادة والعصا والرواية وكوها كما تبنت بالحطاب  
من غير فرق ولما كان السامع من المحكم هو الاصل والنظر في الكتاب خلقا عنه بين الكلام على ما هو الاصل  
دون ما هو خلف عنه ولهذا لم يتعرض احد من الاموليين للنظر في الكتاب في تغيير الظاهر بل الكل تعرضوا  
للسماع لا غير **قوله** اذا كان من اهل اللسان اعترض بان كلام المصنف لا يحتاج الى هذا القيد لان ظهور  
المراد للسامع او الناظر لا يكون الا بعد كونه من اهل اللسان واجيب بان هذا القيد لبيان شرط الظهور  
فانه لما لم يحصل الا بهذا القيد كان ذلك شرط لا محالة ولما سئل لفظ السامع من هو من اهل اللسان ومن لم  
يكن منه فهو لا يستغرق الخس بحدوث الكلام فيه كان قد روي الكلام الظاهر باظهار المراد منه لكل سامع  
او باظهار منه المراد للسامع من اجع وهو غير مستقيم لاستلزامه ان يكون ظهور المراد لغير اهل اللسان وهو  
فاسد فوجب ان يحمل على السامع الذي هو من اهل اللسان فيمن التارخ هذا المحل بمقتضى كتابه عليه  
صاحب الممران فكان هذا التارخ تمكينا لما فهم بالضرورة ومانا المحل الكلام كما هو مقتضى الترح **قوله**  
قلت حامل الجواب انه لم يذكره اعتمادا على ذكره في المفسر والحكم في بعض التراح الصواب ان يقال باظهار  
المراد منه بنفس الصيغة ويكون كحتملا للتناول والتخصيص حتى يخرج الحكم فتكون مانعا ان يترجم وهذا  
هو الاصل لان التعريف للايضاح والكشف الاحالة على الغير محل بهذا الغرض خصوصا اذا كانت الاحالة  
على ما سيأتي **قوله** وحكمه وجوب العمل بالذي ظهر منه الخ لخلق العلام في حكم الظاهر فذهب الشيخ ابو منصور  
ومن تابعه من متابع ما وراء النهر وعامة الاموليين الى ان وجوب العمل باظهار منه على سبيل الظن لاحتمال  
الحجاز لان كل حقيقة تحتمل الحجاز وذهب العراقيون والفايز ابو زيد ومن تابعه الى وجوب العمل به قطعا  
بعدم اعتبار ما لا يتساعى دليل من الاحتمال **قوله** واما التمر في اخوه لقابل ان يقول هذا التعريف غير ما  
يصدق على المفسر والحكم فالادبي ان يقيده بقوله مع احتمال التناول ويمكن ان يجاب بانه ترك اعتمادا على  
فهم الاثر من تعريف المفسر لا يقال بل ذكرنا تناوينا في الحكم لانا نقول هو حيز من التعريف لان الحكم فيلزم الروي  
لان الحكم فرع النور اعلم ان احتمال النص التناول والتخصيص على سبيل منع الخلود ومن منع البيع فان الاحتمال  
وما يجتمعان في العام واما اعتبارنا احدهما لانهما لو اعتبرنا معا في المفسر لا يكون من الخاص نصا ولا ظاهرا لانه  
يحمل التخصيص فتأمل **قوله** مثال قوله تعالى فانكوا ما طاب لكم من النساء متى وثلاث ورباع هذا مثال  
يكون الظاهر باعتبار لفظ النص باعتبار لفظ اخر فان لفظ فانكوا ظاهر في حل النكاح لان كل احد من اهل  
اللسان يفهم من هذه الآية محرم سماع صحتها جوار النكاح بدون تأمل فيها اذا دني درجات درجات  
الامران تبنت الاباحة الا انه مسوق لبيان العدد فيكون نصا فيه باعتبار قوله متى وثلاث ورباع  
فان قلت لم لا يخرج جواز ان يكون سوق الكلام لاحتمالها فيكون نصا فيها فالجواب انه لا يجوز اذا اباحة  
برقت قبل مضمون اخر لقوله تعالى واحل لكم ما وراءكم فيكون حله على ذلك حلالا للكلام على الاعادة  
لا افادة وللحل على الغاية الجديدة اولى ولقابل ان يقول هذا انما يتأتى ان لو كان هذا النص لاحتمال  
وما هو المصحح سابقا **قوله** ولقابل ان يقول قوله بمعنى من المحكم الخ الجواب عن الاول ان صاحب الكشف

مثل القرينة النطقية ببيان العدد في الآية المذكورة اعني قوله تعالى متى وثلاث ورباع واستدل  
على ذلك بكلام تسمى الآية اما النص فاذا راد ببيان القرينة بغيرون باللفظ من المحكم واعترض عليه بعض  
المفسرين لان هذا الاستدلال غير مستقيم لانه ليس في كلام تسمى الآية ما يدل على ان القرينة نطقية لان القرينة  
المقرنة باللفظ كما تكون نطقية تكون حالية واجاب عنه صاحب الكشف بانه لا شيء هنا يعني في الآية  
المذكورة يزاد به البيان الا القرينة النطقية على ان القرينة المقرنة باللفظ لا يكون الانطقية  
لان القرينة الحالمة مقرنة بالمحكم والقرينة الحلية مقرنة بالمحل انتهى وهذا يشير الى ان القرينة  
النطقية خاصة بالآية المذكورة لان القرينة مخمزة في النطقية وحليتها لا مخالفة وعن الثاني ان  
اوردوا الوضوح اذا حصل بقرينة نطقية لا يلزم بل الاحتمال لان كل حقيقة تحتمل الحجاز لاحتمالها وعن الثاني  
بانه كيف يجوز لمثل هؤلاء الآية العظام في مقام التعريف والتعيين ان يتركوا قيد يحتاج اليه في التعريف  
ولا يصير التعريف جامعاً لآية ولا يفهم المراد بدونه ويجوز ما انقضى التعريف وابعدوا تعريفاً اخر واما  
قيوده وشرعوا في بيان مثال التعريف الثاني استدلوا بذلك القيد بطريق المفهوم وليس هذا الا الحار  
ونعنية على ان الاسم ان هذا يقتضي ان يكون عدم السوق شرطاً في الظاهر **قوله** والامام في تعليلها به  
يعني وان لم يكن السوق شرطاً في الظاهر لما صح تعليل صاحب المنخب في حرج الاسلام به وفي النص  
لانه يكون تعليلاً مشتركاً بين الظاهر والنص والتعليل بالمشتركة فينبغي قلنا لا نسلم انه تعليل مجزئ  
السوق بل تعليل بالسوق لاجل العدد الذي ارداد الظاهر به ووضوحاً مثل هذا السوق ليس  
بمحقق في الظاهر فالظهور في الظاهر ليس بمضاد الى السوق بل مضاد الى سماع الصيغة لا غير فوجوه  
السوق وعدمه غير ملتفت اليه في تحقيق الظهور فلا يكون التعليل بالسوق في النص بام مشتركاً  
ان السوق في النص لاجل معنى يزاد به النص ووضوحاً فيمدلول الصيغة مثل المرفقة بين البيع والشراء  
في آية الربو العدد في آية النكاح والسوق الذي يوجد في الظاهر لاجل مدلول الصيغة فقط وهذا امر اخر  
لا يتعلق له السوق النص فلا يكون هذا تعليلاً بام مشترك فالسوق في النص لاجل القرينة المبيدة  
لزيادة الوضوح دون مجرد السوق الذي لا يثبت معنى زائداً في مدلول الصيغة ولا اثر لهذا النوع  
من السوق في زيادة الوضوح فمما يوجد في الظاهر ولا يتوقف فهم المراد عليه بوجه بل المراد  
يفهم الصيغة لا غير والحاصل ان السوق منظور اليه في النص دون الظاهر وعند جريد النظر عن  
السوق لا يكون بعدد وما قدمه ليس شرطاً في الظاهر على انه يجوز ان يكون اختياراً في حرج الاسلام  
صاحب المنخب غير اختيار تسمى الآية وغير **قوله** ويعني اي كالمقيد **قوله** او الى ان هذا الاحتمال  
لا يخرج النص عن كونه قطعياً كما ان احتمال الحقيقة الحجاز لا يخرجها عن كونها قطعية لانه لا يخرج الاحتمال  
لم يتساعى دليل **قوله** على وجه لا يبق معه احتمال التناول اي ان كان خاصاً ولا التخصيص ان كان  
عاماً لئلا يترتب له وجه لا يبق معه احتمال التناول اي ان كان خاصاً ولا التخصيص ان كان  
يختص بالخاص كالتخصيص بالعام وليس كذلك فان قوله تعالى فيجد الملائكة كما جعل التخصيص محتمل  
لتناول منه لذلك **قوله** سوا كان ذلك في ازيد الوضوح **قوله** لقوله تعالى فيجد الملائكة لا  
سيأتي التبيين في الآية للمفسر في كلام المصنف فيكون هذا تكراراً بالنسبة الى ما ياتي ولولمخر المصنف

ويل



كل مثال عقب تعريفه كان ادله وقوله لكنه يحتمل التخصيص كما في قوله تعالى وادع الى الله بكل شيء عليم  
يا مريم ذكر الجمع واراد به جبريل **قوله** قلت الاستحسان انما يفيد التخصيص لو كان مقولا واستحسانا بليس  
منقطع لا بد من ذكره بان الأصل في الاستحسان الاتصاف وعدم بليس من الملايكة على سبيل التغليب وهو باب  
واسع في العريضة وهذا بخلافه الامر في قوله تعالى واذ قلنا للملائكة اسجدوا لآدم بل الجواب ان الاستحسانا  
ليس تخصيصا عندنا كما مر فلا مرد نقض ولكنه يحتمل اي هذا النص يحتمل التناول **قوله** فيقولون اجعلون  
انقطع ذلك الاحتمال وصار مقصودا وعرض بانه لا دلالة لاجعلون على دفع احتمال التفريق فان قوله  
كلهم اجعلون بمنزلة جسر كسر ولا دلالة لهذه النواحي الاعلى ما يدل عليه المتنوع واجب باننا لانتم  
ذلك فقد قال الزجاج والمبرد في قوله تعالى سجدا للملائكة كلهم اجعلون ان كلهم دال على الاطاعة  
واجعلون على ان السجود منهم في حاله واحدة خلا على الافادة دون الاعادة ومثله مقول عن الفراء لكن  
هذا لا يستقيم على قول جمهور النحاة فان الصحيح عندهم ان كلمة اجعلون لا تفيد اتحاد الوقت بل هي متلو  
كلمة كل في افادة العموم مطلقا بدليل قوله تعالى لا تعذبهم اجمعين قال بن مالك في شرح الترمذي  
مذهب الصريح من السوية بين كلهم وجميعهم في افادة العموم وزعم الفراء ان اجمعين يفيد انهم كانوا جميعين في  
وقت الفعل والصحيح ان ذلك ممكن وليس بواجب بدليل لاغويهم اجمعين قال بن مالك لان اغويهم لا يكون  
في وقت واحد وتكون لا يرد على ما بنا لان حكمه فيما اذا اجمع كل واجعلون فان لكل عليه الافادة  
والناسيب او ان لكل على انما يند في هذه الآية لم يجمع بينهما فلا يقتضي اتحاد الوقت بل يقتضي العموم  
المطلق ولا يلزم من عدم اقتضائه الاتحاد في هذه الصورة عدم اقتضائه له عند اجتماع **قوله**  
وتعالى ان يقول سوف الكلام لبيان جودهم فصار نصا في ذلك لا ظاهرا جوازا ان النص يستلزم الظاهر  
لانه هو مع زيادة ارادة التكلم وهذا مروي **قوله** كذا قيل وفيه نظر وجهه ان هذه الآية لا تنطبع  
تسا للفسر لانا خبر ولصاحب الله تعالى لا يحتمل النسخ لانه يودي الى الكذب والغلط وذلك لا يحتمل  
على الله تعالى عن ذلك واختلاف الحقيقة لا يفيد هنا اذ التجربة لا من حقيقة كونه مقصرا  
وقيد له عليه انما يعبر في الامور التي تختلف باختلاف الاعبارات فلا يمكن ان يقال هذه الآية  
تحتمل النسخ من حيث كونها مقصرا لما يلزم من المحذور وهذا الورع بعضهم في نظره **قوله** تعالى قالوا  
المترين كافة فان قوله كافة سد باب التخصيص لكنه يحتمل النسخ لكونه حكما شرعيا فان قيل  
وهذه الآية لا تحتمل النسخ ايضا لانقطاع الوحي بموت النبي صلى الله عليه وسلم فلا يكون مقصرا  
فالجواب ان المراد الاحتمال في زمن الوحي واما بعد ذلك فلا يشي من القرآن يحتمل النسخ على ان ذلك مثال  
انما هو للايضاح ولا يقتضي فيه المطابقة للاصل بخلاف الدليل **قوله** من احكم معنى استعمل  
يعن يقال لعلمت فلانا عن كذا اي منعنا من منع وامن لزمان واحكم متعد ولانما معلوما  
واحكم مجهول فلا تناسب بينهما واجيب بان كونها لازما واحكم متعديا ممنوع بل احكم لازم  
هما معلومان واحكم مجهول فلنا لا يتقيد في النص في الاستحسان في المعلومية والجهولية اذا النص  
هو العيني واللفظ **قوله** وقد يكون لانقطاع الوحي بموت النبي صلى الله عليه وسلم الخ وذلك لانه  
النسخ الا بالوحي ولا وجه بعده فحق هذا عرفت ان التقييم بحسب زمن النبي عليه السلام لان النص

هذا

بعد وفاته صارت محكة لغزها **قوله** فيجوز الملايكة كلهم اجعلون مثال للمفسر ان الله بكل شيء عليم  
قال المحكم في التمثيل بما نظروا لانه ان اشترط في الحكم ان يكون عدم احتمال النسخ باعتبار لفظ دال على الدور  
الاسد كما في قوله عليه السلام ان الجهاد ماض الى يوم القيمة فليس في قوله تعالى ان الله بكل شيء عليم ما يدل  
عليه فلما يكون حكما وانما اشترط ان يكون ذلك بحسب محل الكلام بان يكون المعنى في نفسه بما لا يحتمل  
التبديل او لم يشترط شي من الامر على المعين بل اراد بعدم احتمال النسخ باعتبار لفظ يدل عليه او باعتبار  
محل الكلام فنقوله تعالى فيجوز الملايكة كلهم اجعلون ايضا حكما لان اخبار الله تعالى لا تحتمل النسخ لاستلزامه  
الكذب والغلط تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا وقد يجب ان المفسر هو قوله الملايكة كلهم اجعلون من غير  
نظر في قوله فيجوز قيل في جعل هذه الآية من قبيل المفسر من جهة اخرى وسواء السجود يستعمل بمعنى الخضوع  
ايضا قال الله تعالى الم تر ان الله سبحانه من في السموات الاله فلا يخلوا اما ان يكون بالاشترار  
اللفظين كما اخبر بعض العلماء بالعبارة كما اخبر البعض او بطريق الجواز وعلى التقدير يكون الاحتمال  
بافيهما فكيف يكون مقصرا وعن ان يجب عنه بان المفسر هو اسناد السجود الى الملايكة هذا على ان المسألة  
في المثال ليست من باب التخصيص وعرض المصنف ليس الاجود التمثيل في هذه الآية تصلح ان يكون مثلا  
للاقسام الاربعة اعين الظاهر وخواتمه فان الملايكة جمع ظاهر في العموم ونقوله كلهم اراد ان  
فصار نصا ونقوله اجعلون انقطع احتمال التخصيص فصار مقصرا وقوله فيجوز اخبار لا يحتمل النسخ فيكون  
حكما **قوله** ليصير الظاهر مقصرا عند معارضة النص لان النص لما كان اوضح من الظاهر  
والمفسر اقوى من النص والحكم اعلى من المفسر كان العمل بالراجح ولما من حيث ولان فيه جمعا بين اللفظين  
لا يمكن حمل الظاهر على معنى يعاقق النص من غير عكس ولانا انما نعتبر الاحتمال الذي في الظاهر لعدم  
دليل يفضله فلما تاب ذلك الاحتمال بمعارضة النص وجب حمله عليه وكذا في النص مع الفرد المفسر  
مع الحكم **قوله** قلت المعارض الموجب للساقط يكون لذلك حاصله ان المراد بالتعارض هنا هو  
من حيث النفي والاثبات لاحقيقة الوجهة لا لعمامة الدليلين اذ هي عبارة عن تقابل الجنبين على  
السواو لا مساواة فيما يحس فيه للتفاوت التي ذكرنا بين هذه الاربعة **قوله** قلت الخطاب  
للجميع المناسب ان يقول قلت الجواب عن الاول يقابله قوله والجواب عن الثاني والمراد بالما  
هو قوله ولم ذكرنا لو او لم يذكرنا والحق **قوله** عليه السلام المتخافه يوما لوقت كل صلاة قد ترسبط  
ابن الجوزي ان الامام ابا حنيفة رضي الله عنه رواه انه في شرح مختصر الطحاوي روي ابو حنيفة  
عن هشام بن عروة عن ابيه عن عاتبة ان النبي صلى الله عليه وسلم قال لفاطمة بنت ابي حنيفة  
وما لي لوقت كل صلاة ذكره في الاصل مفصلا وانا بن قد اراه في المعنى وروي في بعض  
الفاظ حديث فاطمة بنت ابي حنيفة ونوضاي لوقت كل صلاة **قوله** هذا مثال لتعارضهما  
اي النص والشرع في غالب الشروح لكن الامام حنبل لا يلام جعل هذه الجملة من قبيل معارض  
النص مع الحكم ويمكن التوفيق بانه ليس مراده من الحكم هنا ما هو قسم المفسر بل لا يحتمل الاوجه  
احدا وهو ان العيني مراد المفسر فبني على ذلك باطلا فلهذا على المفسر **قوله** فيخرج المفسر وحمل  
النص عليه فيفسد هذا النكاح واما في الجمع النكاح ويبطل الشرط اذا التوقيت شرط فاسد



والنكاح لا يطل بالتروط الفاسدة فلما النكاح الوقت نكاح متعة بمعنى والعرة المعنى والفرق بين نكاح  
المتعة والوقت ان الوقت يترك بلفظ النكاح والمزوج وفي المتعة بلفظ التمتع فالتمتع واستمتع كذا في  
الاسلام قال بعض المحققين والذي يظهر مع ذلك عدم استلزام التمتع في المتعة وتعيين المدة وفي الوقت التزود  
وتعيين **قوله** ولما قيل ان يقول الحق يمكن ان يقال هو في قوة كلامه في تقدير ما قيل ان المراد بالعارض صورة  
من حيث الميزان والابتات كما مر **قوله** قال بعض السراخ مثال للعارض بين العسر والحكم ما وجد في النصوص  
قلت قد مثل له مثال بعضهم بقوله تعالى واستهدوا ذوي عدل منكم وقوله تعالى ولا تبخلوا هممهم  
اهدافان الاول مضى في قبول شهادة العدل لان الاستهاد انما يكون للقبول عند الاداء لا يحتمل معنى اخر والثاني  
حكم للتحاق التأييد به فالاولي مجموعهم يقتضي شهادة الحدود وفي العرف اذا تاب لا يصدق عليه انه  
عدل بعد التوبة والثاني يقتضي التوبة ان تاب فيرجح الثاني على الثاني الاول ولما قيل ان يقول لا نسلم  
ان الاول مضى لان العسر لا يحتمل شيئا سوى بدلوله الا التمسح وقوله واستهدوا الآية يحتمل الاحجاب والندوب  
وتناول باطلافة الامر والعهد وليس المراد من الاجماع فيكف بغير مفسر مع الاحتمال مع انه لا يلزم من صحة الآية  
القبول فان شهادة العبدان واسى العاقد من الحدود في العرف صحيحة حتى انعقد النكاح بشهادتهم وان لم  
يقبل شهادتهم واجيب بان النظر على المثال ليس بقوي واعلم ان المراد المثال ليس من اللوازم والمقرب **قوله**  
ويكن ان يحتمل بعد بقوله تعالى اقيموا الصلاة لا نسلم الحق فيه شي لان لا نسلم ان قوله تعالى ان الصلاة كانت  
على المؤمنين كما هو قولنا يقتضي التكرار اذ غايته ما يفهم منه ان الصلاة فرض في وقت اما انها تعرض في وقت  
فلا دلالة للآية على ذلك وكان هذا هو الموجب لذكر السراخ هذا المثال للصيغة الامكان والاصح من السراخ  
لم يذكره بها فامله **قوله** بل لا يصلح ان يكون مفعول قوله بل هو بدل المناسب ان يقول بل لا يصلح ان يكون  
من قوله بعارضى بسبب غير الصيغة ولا يصح ان يكون مفعول قوله بل لا نسلم الفساد على الحر على الوصفه لانا ان  
اعرناه بدلا محتمل المعنى ان حقاؤه بسبب غير الصيغة فيخرج منطوقه المنكح والمجا والمشتابه لان حقاؤه  
بنفس الصيغة وان اعرناه صفة يخرج هذه المذكورات عن موصوفهم وانهم مع ذلك ان الصيغة عارضة للمعنى في  
الحوادث وهو كذلك في الواقع فلا فساد لخرجهما بالمنطوق اولي وهو انما يتباني على يد الحر على البدلية  
**قوله** وعبارته اسم الائمة وهو ما خفي مراده بعارض في غير الصيغة الحق قال بعض السراخ لا منافاة بين كلامه  
حيث قال ما خفي مراده بعارض غير الصيغة وكلامه تسمى الصيغة لان كلاهما مقتضاه واحد  
وهو ان حقا الحق بعارض لا في نفس الصيغة الا ان تسمى الائمة جعل الصيغة ظرفا لذلك العارض والظرف بغيره المظ  
وجعل في الاسلام غير الصيغة للعارض فخرج بالمعارض هما المعارض متوافقان في الحقيقة فان قيل لا يجعل حقا  
الحق بنفس اللفظ كما ان الظهور والظاهر بنفس اللفظ عملا بحقيقة التقابل فلجواب ان الحقا بنفس اللفظ فوق  
الحقا بعارض فلو كان حقا الحق بنفس اللفظ لم يكن في اول مراتب الحقا فلا يكون مقابلا للظاهر الواقع في  
اول مراتب الظهور **قوله** ليس هذا من شمة الحد لان الاضرار عن التشكل والمحل والمشتابه حصل بقوله بعارض  
الصيغة ولو جعل من شمة الحد لا يفرق لان القيود لا يلزم ان تكون للاضرار بل الاصل منها ان تكون لبيان ان  
انه تعريف لفظ لا يحتاج في مثله عن زيادة بعض اللفاظ بالغة في زيادة الكشف والبيان **قوله** قيل الظاهر  
والحق وجوديان يتعاقبان الحق التقابل اربعة انواع تقابل الموصوفين وتقابل المتضادين وتقابل العدم والموجود

لهم

وتقابل السلب والاحجاب التقابليين اما وجوديان او احدهما وجوديا والاخر عديم فان كان وامكن تفعل  
احدهما مع الزهول عن الآخر فما ضاها سوا كان بينهما غاية الخلق كالسواد والبياض هذا على مطلق اصل  
القول وقد يطلق على كل واحد من هذه التقابلات اسم الضدي في اصطلاح الاموليين فانهم ارادوا بالضد ما يتقابل  
الشيء ولا يجمع معه في محل واحد في زمان واحد صفة واحدة **قوله** وفيه نظرا لان اجتماع الضدين في المحل الجواب  
لا نسلم ان اجتماع الضدين على موضوع واحد محال مطلقا بل اذا كان جهة واحدة اما اذا كان باعتبارين فلا وهذا  
كلاهما متعلما ذلك لكن هذا اسم على اصطلاح اهل الميزان اما الفقهاء فانهم يطلقون المتضاد على جميع اقسام  
التقابل ولا يفرقون ذلك الاصطلاح كما ذكرنا ذلك **قوله** قيل فيهما تضاد الحق فيل فيه نظرا لان تقابل التضاد  
من قبيل المتضاد ايضا عند المتكلمين حيث حصر التقابل والمتضاد والتناقض وحساب عنه **قوله** وهذا  
يعني نقصان كل منهما باسم اخر يعرف به دون مطلق السوقة فيفهم ان يكون فعل النسي والطرد من فعل السوقة  
لان الاصل في اخلاف الاسم ان يدل على اخلاف المعنى فاحقق حكم السوقة في حقها بذلك لاختصاص واسميه  
الامر فيه هل هو نقصان في فعل السوقة او لزيادة فيه فتقابل في السوقة فوجدنا هاهنا السراخ  
عن اخذ مال الغير على وجه الخفية من حوز لائمه فيه وهذا المعنى موجود في السراخ زيادة لان السراخ  
يسارق حين قصد الخطف عند انقطاع حفظه بعارض يوم او غيبة والطارا يسارق مع الحضور  
والاختفاء بعارض عقلة فكان فعل الطاراة سرقة وكل حيلة فعلنا ان اخلاف الاسم فيه لزيادة في فعله  
فاجتنبنا التمعن في حقه بالطل بقا لاوي كبتون حرمة العرب بحكمة التام في وفي التمسك مع نقصان لان  
الناس يسارق عمن من ليس بقاصد للخط من المارة ليل ايطاعوا على جانبته وهو فعلى في غابة الخفارة  
والهوان فان ينسب السراخ ويسلب الكفن من الاموات مراد الالاف والحقا شهادة العرف فعلنا ان  
اختلف الاسم في حقه نقصان في فعله فلا يمكن الحاقه بالسارق لان تعديده الحكم بالمعنى الذي هو في الموضع  
دونه في الاصل باطله لاجلها في الحد ودفعها نذكرها اياها لثبات هذا اذا كان القرية الصحرا اما لو كان في بيت  
معلق كان فيه اخلاف المسايح والامح انه لا ينطبق ايضا ولو اخذ ما لا اخر غير الكفن لاختلال الحر لوجود  
التمسك فيه اعلم ان الطاراة لا ينقطع اذا كانت الصبره دخل لكم اما اذا كانت خارج الكفر فلا ينقطع كذا ذكره  
بعض السراخ حين **قوله** اعلم ان الناس ينقطع عند ابن يوسف والسراخ في الحد وما لا كذا واحد او  
تور والحسن والسعي والخير وفناده وحمار وعن عبد العزيز ولا ينقطع عند ابن حنيفة والحد والسراخ  
في النديم وابن عباس والثوري والاوزاعي وكحول والدمري **قوله** لقوله عليه السلام من ينسب قطعناه رواه  
البيهقي في العرفه من طريق عن ابن زيد بن اليسر بن عازب عن ابيه عن جده وروي ايضا عن عاتبة ابنا فالت  
سارق او انما كسار فاجابنا وقد قطع بن الربيع بن اسحق الحارثي في تاريخه **قوله** ولما مرروي انه  
عليه السلام قال لا قطع على الحق وهو النباش هذا المراد في كتب السنة انما روي في اي سببية عن ابن عباس  
رضي الله عنهما ليس على النباش قطع وروي عن الزهري في المروان يقوم جعفر بن النور فيهم ونظام والصحابة  
شوافرهم وروي ايضا عن الزهري في اخذ الناس في زمن معاوية وكان على المدينة قال من حضرته من الصحابة  
الفقهاء فاجمع راسهم على ان يضرب ويطلق به **قوله** ومارواه محمود على السياسة الحق التقابل ان يقول الحل  
المرجع انما هو بعد المعادلة والتساوي والموقوف لا يساوي الموقوف فكيف يرجح الموقوف عليه اللهم الا ان



يقال هذا ما لا يهتدي اليه الراي فيحمل على السماع فيكون حكمه حكم الرضوخ فتأمل **قوله** ولا امر فيه بعد  
فهم العين لانه تعريف لفظي والتعاريف اللفظية لا يتجاسف في سلبها عن زيادة بعض الالفاظ مبالغة في  
زيادة الكشف والبيان ولا عن التجوزات اللفظية المعروفة من ان الاقدمين من الفقهاء وغيرهم لا يلتفتون  
الى اصطلاح اهل المرات وانما يقتضون اعطاء المعنى بالطرف كيف ما كان **قوله** حذف المصنف الكلام هنا الخ  
يعني لم يقل ما المشكل من الكلام الداخل الخ وكذا لم يقل ما الخ في الكلام الذي جنى المراد منه الخ وكذا  
في سائر الاقسام كما قال في الظاهر انه اسم لكلام ظهر المراد منه الخ لخصا والدلالة القرينة عليه **قوله**  
وهذا التعريف يقتضي ان يكون الكلام محتملا لثلاثة معان بعين قوله في اشكاله بصيغة الجمع يقتضي ان يكون  
الكلام المشكلا لثلاثة معان لا يكون محتملا لثلاثة معان لانه اخل بالجمع وهذا ليس شرط بل يكون محتملا لثلاثين  
**قوله** وفيه اي في هذا التعريف يعني قوله وهو الداخل في اشكاله اشار الى سبب الحفا والاردياد به  
حفا به عمل الاول لان الداخل في الاشكال اكثر حفا مالم والى ما اخذ الاستفاد يقال اشكرا الرجل اذا دخل في  
اشكاله واسأله كما يقال احرم اذا دخل في الحرم واسأى اذا دخل في السأى **قوله** ولقابل ان يقول ان له  
مفهوم واحد الخ الجواب ان لا نسلم ان له مفهوما واحدا بل هو اللفظي وهو مفهوم واحد ما ان يكون جنس  
من الفهم متواليمة والثاني ان يكون جنس من الفهم غير متواليمة لكن احدهما ظاهري متبادر الى الفهم  
وهو وجود الاسم بطريق التوالي والآخر غير ظاهري لا يحتمل الابدان التام وهو عديم التوالي **قوله** وهذا  
اللفظي يقتضي ان يحمل على الوجه لانه يقتضي العموم في الحال **قوله** وهذا المعنى لا يقتضيه لان كيف سوال  
عن الحال فيكون معناه على اي حال سيتم سواء كانت عدة او ملحقة او مستدرة او على الجنب بعد ان  
يكون الماقي واحدا وهو العمل **قوله** ولقابل ان يقول على هذا اي وهو كون اي جنى بمعنى كيف وايين يكون اي  
من قبيل المشتد للجمع والجواب اننا سلمنا انها مشتركة من حيث انها جنى بمعنى وايين ولكن لا نسلم ان كونها مشتركة  
ينافي كونها مشكلة وهذا لان الاشتراك لثلاث من كلمة اي والاشكال وقع في حق الايمان في ذم النسوان اهو  
تسل ويرا الذكرا من قبل النسوان والظهور بان متعارفان والاية الواحدة يجوز ان ينسب باسمين متضادين  
من جنسين مختلفين كما في اية السرقه فانها ظاهرة في بيان القطع حفيظة في حق الطوار والناس بحمله  
في حق مقدار النصاب فيكون قسما باعتبار علي ان السارق قد قال او لا وهذه تقييمات لا قسيمات او يجوز  
ان يكون الظن الواحد خاصا وحقيقة ونفا **قوله** قد يكون الاشكال الاستعارة بربعة لقوله تعالى  
والكواب كانت قوارير قوارير من فضة اي تكونت من فضة فاستعار للكواب القوارير لما بينهما من التشابه  
في الصفاء والبياض استعار الاسد للجماع ثم جعلها من الفضة مع ان الفاروق لا يكون الا من الزجاج  
مبالغة في الاستعارة في غاية الحسن والغربة **قوله** ونظر المشرك غريب اختلط سائر الناس  
الخ ينبغي ان يقول في بلد معروفة والام سبق فرق بينه وبين الرجل **قوله** وبعد التامل فيه  
والوقوف على العين صار مولا المراد بالمعنى العلة التي ادر بها الجهد مامل وهي عند الخفي المقدل مع  
الجنس وعند التساقط الطم والتمنية وعند مالد القوت والادخار **قوله** ولقابل ان يقول كلام  
المصنف لا يخلو عن استنباه الخ الجواب ان البيان المحكي للرجل لا يخلو اما ان يكون قاطعا او لا فان  
كان الاول يكون الرجل به فسر البيان العلامة والركوة وان كان الثاني يصير الرجل به مشكلا فيحتاج بعد

الاستفسار الى الطلب والتأمل وذلك لبيان الزكي بالحديث في الاستنباه المسته فقول المصنف الى الاستنباه  
اشارة الى القسم الاول وقوله ثم الطلب ثم التأمل اشارة الى القسم الثاني ثم اختلف في معنى هذا الطلب  
فبعض هو طلب المعنى الموتر والتأمل هو التأمل في ملاحقة التعدينية وقيل هو الطلب والتأمل في اللفظ  
لازالة الحفا اذا الطلب والتأمل في المعنى وملاحقة التعدينية لا يحض بالرجل بل يكون في النفس والمفسر الثاني  
وحيد لا استنباه في كلام المصنف لان معناه ثم الطلب ثم التأمل فيما لم يكف فيه بالاستفسار **قوله** ونظر  
الرجل اي من الحسنات الغريب الواقع في جملة من الناس الخ ينبغي ان يراعى ذلك ويقال ولا يعرف له موضع  
والام سبق فرق بينه وبين المشكلا **قوله** ولقابل ان يقال تعريف الرجل ليس مانع لعدم دفعه على المتشابهة بل هو  
انه كيف يعرف على المتشابهة وانقطاع الرجاء وجود في تعريف المتشابهة دون تعريفه كما استمره عين  
بعيد **قوله** وقد يخبرنا النبي صلى الله عليه وسلم بقوله ما توارى عن اموالكم رواه ابو داود والدارقطني  
**قوله** ولود ذكر المصنف في التمثيل الربا بعد ما عر العلامة والركوة لكان اول وجهه ان الاجال في اية الركوة  
استد من العلامة والركوة لانه بعد بيانها عليه السلام بحيث مشكلا فيحتاج الى الطلب والتأمل في الجهد  
ولا انها ارفق في الظاهر بجارية المتن من الرجل من اظهر المراد به ببيان من الرجل ثم الطلب والتأمل  
**قوله** لانا المتشابهة انزال لا ابتداء ولا ابتداء في الاخرة وذلك لان الله تعالى خلق الدنيا والعقوب الاول  
للا ابتداء والثانية للجزا قال تعالى خلق الموت والحياة ليبلوكم ايكم احسن عملا وقال تعالى اليوم نخبركم  
بما كنتم تعملون وما كسبت والمراد بسوم القيمة وهذا لا يتل وهو ان يسلم ذلك الله تعالى ويطبق نفسه في مدرجه  
الجزء ويتل في علمه في علم الله ولا يقول في حرك الحاشية ولا اسم وهذا اشبه اقدام الطالبين **قوله** اعلم  
ان انقطاع رجائنا الخ ذهب عامة السلف من الصحابة والتابعين والمقدمين من اصحابنا واصحاب السلف  
الى انه لا حظ لاحد في ذكر المتشابهة من الرجاء والوقوف على قوله الا الله واجب والرايون متدا وبقولون  
جزء واخارج المصنف وذهب اقوالناخرون وعامة العقول واية التفسير الى ان الرجاء يعلم تاويل المتشابهة  
وان الوقف على قوله والرايون في العلم لاعلم ما قبله الا انه ان كان محتملا التاويل واحد فقط او هو القول  
به فطعا وان كان محتملا لوجه من التاويل الصحيح لم ينقطعوا بواحد منها انه المواد بل يدرون المجموع  
ويستقدرون ان المراد واحد منها على الاعمال وردود مطلب مما هو واسع بما لا من هذا الكتاب والحامل ان  
الذهب الاول عمودية وهي المواضع التي يعمل الرب والتاويل عمادة وهي العمل بما يرضى الرب فالاول اسلم  
والثاني حكم والقول بالاسلم اسلم ويمكن ان يكون مراد الاولين بالتوقف انما هو التوقف عن طلب العلم  
البيحي لا العلم الظاهري وان يكون مراد الاخرين معلومية التاويل العلم الظاهري لا البيحي والاية  
انما تكلموا في تاويل طاهر الاحتمال فيكون النزاع انظما والحق ان هذا لا يحض بالمتشابهة بل التاويل  
من هذا القبيل لانه يحول لا يقتضي تجاسره ولا تنافي عن ابيه فالى البشر الخوص والاحاطة بكنهه ما فيه هذا  
ولقابل ان يقول لا عسك في الاية على تاويل المتشابهة لغير الله اصلا لان ما استند العلم الى الله والعلم  
المستند اليه لا يكون الا جاز مطا بقا فلو عطف عليه الكلام الثاني ثم فطحة التاويل بالتاويل  
وهو ما طرأ كذا قيل والجواب ان علم الله تعالى ليس باعتماد لما عرف في اول التبرق **قوله** لانه يجوز  
لفظا وحلا يعني في قراءه ابن مسعود وانما قال لفظا او حلا لقطع احتمال انه ان يقال انه مرفوع محلا



المشقة ويكن الجواب بان قراءته من مسعود لا يدل على وجود الوقوف على الله لجوان ان يكون وقع الركنين  
من قبله الميل مع العين على ان قراءته جبر الاحاد لا تقارض الدلائل القطعية ولو سلم ذلك لكن معناه انه لا  
يعلم احد سوى الله بنفسه وانه لا يعلم احد بالهام الحق على ان الوقت لا ينافي العطف اذا قرأ جوزوا  
الوقت بين السابغ والمبتوع **قوله** وبان الله تعالى من اتبع الشبهة الخ الجواب انه تعالى انما دام من  
المنجبة ابتغا التاديل الفاسد وهذا كما لقطعات في وايد السوراي الحروف والتي يجب ان يقطع كل  
حرف منها عن الاخر في التكلم بان يوتي باسم كل منها على هيئته كالام يم ك هـ ع ص الف لام ص لا كما هي  
على وجه يوصل بعضها بعضا لم يسميت حروفها وان كانت اسم حقيقة مجازا باعتبار مدلولاتها لان مدلولها  
لا يبدل لو احرز **قوله** كقولنا تعالى ونقد فيه تحت فان في ليس بحروف تنقطع بعضها عن بعض لان في  
حرف واحد بخلاف الف لام يم محقق فبعضها على **قوله** وقد يكون تشابه في الوقف كقوله الله  
تعالى في الاخوة والايات الدالة على الصفات التي لا يمكن اجزاها على ظاهرها كاليد والعين والوجه  
والاشيان والجن والاستواء على العرش ووضع القدم والسبح والبر ومثال ذلك ممدول الضمير على بونه  
لله تعالى مع النطق باستماع معانيها الموافقة لما في الشاهد على الله كشره من الجهة والمكان فان  
قيل الروية لا تحتاج الى الجهة والمسافة بدليل ان الله تعالى رانا فلا يكون من التشابه فالجواب  
ان الكلام في الروية بالعين وتحقيق هذه المسئلة في علم الكلام **قوله** اما الحقيقة فاسم لكل لفظ تقدم  
ان ذكر كلمة كل مستكن في التعريف وتقدم الاختراع عنه **قوله** فان كان التعيين من واهل اللغة  
فوضع لغوي كالانسان المستعمل في الحيوان الناطق وان كان من الشارع فوضع شرعي كالصلاة المستعملة في  
العبادة المحصورة وان كان من قوم مخصوصين شرعي كالصلاة المستعملة في العبادة المحصورة وان كان  
من قوم مخصوصين فوضع عرفي خاص كالكلمات في اصطلاحات السر حكمهم كالفقر والقلب والجمع  
والفرق للفقهاء واللوهر والعرض والكون للمتكلم والرفع والجر والسحب للخواص والافرع عرفي عام كالروية  
لذات الاربعة **قوله** فنقل الارادة بعد الوضع لا يسمي حقيقة ولا مجازا وذلك لان الحقيقة ترجع الى  
اثبات الكلمة في موضعها للافادة وهذا التعيين غير موجود في ابتدا الوضع قبل الاستعمال الا ان هذا  
الكلام باق على اطلاقه في الحقيقة اللغوية ومجازها فان اللفظ حال وضعه اللغوي لا يكون حقيقة  
ولا مجازا مطلقا اذ ليس قبل الوضع اللغوي وضع اخر حتى يكون حقيقة فيه بخلاف غيرهما فان هذا الكلام غير  
باق على اطلاقه ويحتاج الى قيد كما يقال لا يكون اللفظ حال وضعه اللغوي حقيقة شرعية ولا مجازا  
ولا حال وضعه العرفي حقيقة عرفية ولا مجازا اللهم الا اذا اخرج الشارع او اهل العرف لفظا  
لم يكن من اوضاع اهل اللغة ووضعها بآراء معين فان هذا حال وضعه لا يكون حقيقة ولا مجازا مطلقا  
وكذا الخلط وتكناه وليس حقيقة ولا مجازا فالواسطة ثابتة **قوله** ولما قيل ان يقول الخ هذا  
السؤال غير وارد ولا ينوهم وروده لان ارادة المتكلم لا تكون الاحالة الاستعمال وح ولا يلزم ان  
لمصنف ما ذكره الشارع ولا ان يراد بالارادة الاستعمال على ان الشارع قد ذكر ان في قوله  
او يريده ما وضع له اشار الى ان الحقيقة والمجاز متعلقان بارادة المتكلم فنقل الارادة بعد  
الوضع لا يسمي حقيقة ولا مجازا **قوله** فان قلنا تعريف غير جامع بحروف المجاز بالزيادة

او النقصان عنه اذ ليس فيه ما يدخلها نحو ليس كمثل شي واسأل القرية وغير ما منع لدخول  
الكناية فيه اذ ليس فيها ما يمنع من ارادة الموضوع والجواب انه لا ينقض على طرده بالكناية عند  
اهل الامول فانها ان استعملت في الموضوع له لبي عدم حقيقةه ولا المجاز ولا عند البيانين ايضا  
فانها عندم مستعملة في المعنى الموضوع له لالذاته ولا على عكسه بما ذكر من المجازين لانه وان لم يلفظ المجاز  
في غير الموضوع لا ينافي ارادة الموضوع لالذاته ولا على عكسه بما ذكر من المجازين لانه وان لم يلفظ المجاز  
بواسطة الاستعمال والتشابه فليس هو من افراد المعرف حتى يرد ادخاله في التعريف اذ المراد  
بالتعريف انما هو المجاز الذي هو صفة اللفظ باعتبار استعماله في المعنى لا بما ذكر من المجاز بالزيادة  
والنقصان فانه صفة الاعراب او اللفظ باعتبار تغير حكمه الاعرابي فان قيل الزايد ما وضع  
في اصله بمعنى فاذا استعمل لا يعني ان كان مستعملا في غير ما وضع له فيكون مجازا فمجيء ادخاله قلنا  
بل هو غير مستعمل لعين على ان استعماله لا يعني الاستلزام الاستعمال في معنى غير المعنى الموضوع له كل  
بينا فيه ظاهر **قوله** لمناسبة بينهما اي علاقة لان صحة اطلاق اللفظ على المعنى لما يكون لوضعه  
له او لا هو ملائمة له بنوع علاقة وهي اتصال ما بين المعنى المستعمل فيه وبين المعنى الموضوع  
له كالمشكلة في الشكل كما في اطلاق الاشكال على الفوس والصفة الظاهر كما في اطلاق اليد  
على الرجل السجاع وما كان كما في اطلاق العبد على العقيق وما يكون كما في اطلاق الحر على العقيق  
والخافض كما في اطلاق الجريان على الرمن على ما سياتي من منبها وباعتبار الارادة برئي اقسام  
المجاز ايا ما ارتفعت اليه اقسام الحقيقة ايضا فان ارادة ان كانت ارادة واضع اللغة فالمجاز  
لغوي والا فان كانت ارادة الشارع فالمجاز شرعي والا فان ارادة قوم مخصوصين كالعلماء وارباب  
الحرف فالمجاز عرفي خاص وسمى امطلاحا والافا لمجاز عرفي عام **قوله** احترزه عما لا مناسبة  
بينهما كالاستعمال الارض في السماء واللفظ فانه استعمال اللفظ في غير ما وضع له لا لمناسبة فلا  
فلا يكون مجازا **قوله** فان الارض قيل والسماء لا قيل الا حسن ان يقول فان الارض في غاية  
الخطا فان قلت لم جعل الاسود والابيض من قبيل المتضادين باعتبار اسمائهما على  
الوصفين المتضادين ولم يجعل السماء والارض من هذا القبيل بهذا الاعتبار وما الفرق قلت  
الفرق ان الوصفين المتضادين في الاسود والابيض جزءا من مفهومهما بخلاف السماء والارض  
فانها لا زمان لها خارجا عن كل واحد انما يقابلين على الاخر جازين عند الفرق لان شرط  
المجاز الاتصال بينهما وبين مما جعل مجازا عنه وليس بين المتضادين اتصال **قوله** وما  
قيل في بعض الشروع الخ قبل النزول هو ان يراد بالشي غير ما وضع له وغير علامة فلا يكون  
حقيقة ولا مجازا وقيل هو لفظ الابرايم معناه الحقيقي ولا المجازي وقيل ما لا يراد به معنى  
نعمود ولا يعني انه بالتعريف الاول والآخر مع الاحترار عنه لدخوله في تعريف المجاز وما  
ما قل بعض السراح من انه اي هذا القيد ليس باحراز عن المزل لعدم دخوله في التعريف  
نوي على احد التعاريف وهو انه ما لا يراد به معنى املا اذ لا يعني عدم تناول تعريف المجاز  
له على هذا التعريف **قوله** اعلم ان الحقيقة والمجاز مجازان في معانيهما الخ الحقيقة في اللغة فعلية



وحي اما من جعل محققا فاعلم ان حق الشيء اذا ثبت ومنه ولكن حقت كلمة العذاب على الكافرين او من  
فعل محققا من محقق الشيء اذا ثبت ومنه والنظرة واللفظ المستعمل فيما وضع له ثابت في  
موضع ومثبت فيه من السمية مناسبة بالعدد واذا ثبت غلبة الاستعمال مع المناسبة بختل الجاز  
في الدرجة الاولى وقبل في الدرجة الثانية لانها في اللغة اما بمعنى التابته او المبتنة كما مر فثبت ان  
الاعتقاد المطابق للواقع لكونه تابنا ومثبتا فيه ثم منه الى القول المطابق لكونه مدلوله تابنا او  
مستثنا منه الى المعنى المطلق فهو جاز لغوي حقيقة عرفية ورد بان المناسبة مستحقة بين معانيها  
اللغوي والمطلق كما مر فيقول ان نقل اليه ابتداء دون واسطة فضلا عن واسطتين فتابتها بلا  
حاجة يجب او هي موضوعة للقدرة المتوكل بين الجميع وهو المتيقن مع ان المتوكل في كل من الاعتقاد والقول  
المطابقين استعمال لفظ الحق دون الحقيقة فقال اعتقاد حق وحق قول بالحقيقة وح فلا جاز  
على جميع هذه التقادير نظر الى تحقق القدرة المتوكل الا ان يقال به نزح الامعان بليل اثبات  
اللفظ او ثبوته لغناه امطلاحا فيتحقق ان لا مطلقا وما هو **قوله** وهو حقيقة في الاجسام  
بالانتقال من مكان الى اخر فاعتبارها في اللفظ انما يكون بطريق المتباعدة فيكون اطلاقه على المعنى المطلق  
جاز لغويا في الذببة الثانية وحقيقة عرفية **قوله** نسبة الى السافعي الحليم لانه اعراضه  
بعض المحققين ويعبر بهذا الاعتراض ان المصنف لسبب القول بعدم عموم الجاز الى السافعي ولم  
يوجد في كل من السافعي ولا يتصور من احد نزاع في صحة قول خاني الاسود اكرامه الازيد او تخصيصهم  
الصاع بالمطرس على ما ثبت عدم من علة الطم في باب الربا لا على عدم عموم الجاز فان قيل لكونه  
مروبا من جهة المكمل على ما هو مقرر في كتب القوم بما لا يقبل اطلاق الجاز ان لا يجد المكمل لفظا يدل  
على جميع افراد مراده بالحقيقة فيمنظر الى الجاز فكما يتصور الاضطراب الى الجاز لاجل المعنى فكذا لاجل  
المعنى العام وانما يلازم بعض الملازمة الضرورية من جانب السامع لتصح الكلام على ما من ينظره  
بالقضي والجواب ان عدم وجدانه في كتبهم لا يدل على عدم قولهم به في مبدأ تقريرهم كجواز ان  
يكون قد دلوا به في مبدأ الامر وبما عليه الطم ثم لما اتجه عليهم بطلانه بالدليل اخرجوه واثبتوا  
عما اتجه لهم اثباتها به في غايه ظنهم في الحق معهم في ذلك مسطورا في كتب الخالف عنه لمن يدعيه  
بعدم وان رجوعه ونحوه من كتبهم ولا يلزم من عدم العمل بعد التامل الاستدلال عدم القول به في  
ما دى الراي على ان ذلك انما هو منسوب الى بعضهم ولعل ذلك البعض اراد ان يذكرو شيئا فلم يشع له فطم  
ولم يطره عنه **قوله** والاطا وجرى حقيقة الا وان تكون عامة الواو في مثل هذا الكلام رايد لغضا  
الكلام والتحقيق انما للدعوى على مقدار حجب مقتضى المقام فتدبره هنا الا ان يكون عامة وان يكون  
عامة **قوله** بل لا لالة رايد على ذلك اي ذلك الكون **قوله** عموم الحقيقة لم يكن لكونه حقيقة والامر  
بين الخاص واللازم باطل فالمراد منه اما الملازمة فلان العموم لكونه حقيقة والحقيقة هو اللفظ  
المستعمل فيما وضع لغوي امطراح الخاطب فالعام هو اللفظ المستعمل فيما وضع له والخاص مستعمل فيما وضع  
له ويلزم انتفا الخاص اما بطلان اللازم فظاهر وكان هذا الاستدلال معارضة تقريرها ما ذكر  
ثم وان دل على ثبوت مطلوبهم ولكن عندنا ما يفيقه وهو ان العموم ليس لكونه حقيقة الحق قوله بل لا

رايد اضرب عن قوله لم يكن لكونه حقيقة ومعناه بل بدليل رايد ويقال **قوله** واذا وجد ذلك  
في الحقيقة وجب القول به في الجاز اذا وجد فيه بل لا لاسباب لوجود المقتضى انتفا المانع ورد الجواز  
ان يكون الموتر هو مجموع الحقيقة وذلك هو الامر الرايد ولا يلزم من عدم تاييد الحقيقة وجدها ان لا يكون  
لها دخل في التاييد وليس سلم جاز ان يكون التاييد هو الحقيقة دون الجاز او يكون الجاز مانعا ويمكن  
ان يجاب بان عدم صيغ العموم من غير معرفة بين كونها مستعملة في المعاني الحقيقة او المجازية وغير  
مستعملة دليل واضح على انه لا دخل لطبيعة الحقيقة والمجاز في افادة العموم او منعه اذ لو كان لها دخل  
لما اغفلوه **قوله** وكيف يقال انه ضروري وقد كثر ذلك في كتاب الله منح مقدمة دليل الخصم  
تقديمه لانهم انه ضروري اذ لو كان ضروريا لم يقع في كلام من علم عن الجوز والفروقة وقد وقع كونه تعا  
خذوا انيتم عند كل سجد اني راى اعمر من احد اريد ان نقض ما لها وامل القرينة ليس كمنه شي اخفى  
لها جناح الذل واستعمل الراس سببا للجح استمر الله نور السموات كما اوفدوا نار الحرب اطفاها الله  
ومكروا ومكروا الله سنة سنة سئل الله ليرى بهم وكان الاول يدعيه على المعارضة فان قيل يريد  
الضرورة من جهة الكلام والسامع لا المكمل معني انه لما نذر العمل بالحقيقة وجب العمل على الجاز ضرورة  
ليلا يلزم الغا الكلام قلنا الضرورية بهذا المعنى الاتساق في العموم فانه يتعلق بدلالة اللفظ واردة  
المكمل فتد الضرورية ان حمل اللفظ على معناه المجازي يجب ان يحمل على ما قصد المكمل واحتمله اللفظ  
بحسب القرائن ان عاما فعام وان خاصا فخاص **قوله** واما المقتضى فغير محفوظ حقيقة ولا نذر رايل  
هو لازم عقلي فيقتصر منه على ما يحمل به صحة الكلام من غير اثبات العموم الذي هو من صفات اللفظ  
خاصة ولا يقال فيمكن عمومه معنويا لان المكلف به غير واقع **قوله** والجاز موضوع بالنوع اعلم  
انه لا يتوسط النقل عن العرب في كل جز من جزئيات الجاز على الصحيح لان غاية الادب كانوا يتوقفون في  
الاطلاق المجازي على ان ينقل عن العرب نوع العلاقة ولم يتوقفوا على ان يريح احادها وجزئياتها مثلا  
يجب ان يثبت ان العرب يطلقون اسم السبب على السبب والحال على الحال والجز على الكل والكل على الجز ولا  
يجب ان يريح اطلاق العيش على المنيات ولا اطلاق الغايط على الخارج من السيلين ولا اطلاق العين  
الرؤية ولا اطلاق الاصبع في الانامل وهذا معني قوله الجاز موضوع بالوضع النوعي لا بالوضع الحقيقي  
اعني ان الواقع وضع انواع العلاقة على وجه كثر قياس عليها **قوله** والحقيقة لا تسقط من السمي اي مادام  
السمي باقيا ومعناه استحفاظ السمي اطلاقا للفظ عليه وبيانه ان الاسد للهيكل القوس يكون خطيا  
لانه ابطال الوضع واما اذا نقاه عن الرجل الجماع بان قال ليس باسد لا يكون خطيا لانه متعارفان  
فلمتحة البقي وعدمها يتوقفان على معرفة الحقيقة من الجاز فلو توقفت معرفتها على ما يلزم الدور في  
لانها حتمان لها لا تعرفان قلت لا سلم ان معرفة صحة البقي بالعقل او النقل عن عامة اللغة ويمكن اطلاقهم  
على صحة البقي وعلى امتناع سلبه بقرائن تدل عليه او بالنظر في موارد الاستعمال فان قلت ومع  
هذا استعمل تعريف الجاز صحة البقي لا مكان وجودها حيث لا يوجد الجاز في اللفظ بعد الوضع  
وقيل الاستعمال حيث يقع في الحقيقة عنه وليس بجاز قلت العبر في صحة البقي وعدمها بعديه الانتفا  
حيث يقع اذ معني قولنا البليد ليس بجاز حقيقة ان لفظ الجاز المستعمل فيه ليس بحقيقة فيه فلا يمكن



وجودها بدونه اذ ليس المراد بعبارة التي في الحلة باني مساوية به لا اعم منه **قوله** ومتى امكن العمل  
بالحقيقة سقط الجواز نعم اذ استعمال لفظ لم يكن معه قرينة تفرقه عن الحقيقة وادراك اللفظ ليس ان يكون حقيقة  
او كذا او هكذا بل الحقيقة تعيّن العمل فتولد وانت اليوم حمارا او استعملت استدي في الطريق فان اللفظ  
للبرية والسبع ولا يعمل على الجمل والجماع ومن الناس من زعم انه اذا استعمل فيها وامكن ان يراد به الجواز كما يمكن  
ارادة الحقيقة يكون مجازا ولم يكن جملة على احدهما او من جملة على الاخر لتساويهما في الاستعمال لا من جهة الحقيقة  
في هذا الموضع فصار منزلة الاسم المستعمل والعجيب ما ذهب اليه العامة **قوله** كما قال عليه السلام نال على اليد  
ملعون قدّم ان هذا لم يوجد في كتب الحديث وانما رويته الفقهاء **قوله** كما ذهب اليه السافري في معنى حمل النكاح  
المذكور في الآية على العقد قياسا له على النكاح في قوله تعالى فانكحوا ما طاب لكم من النساء فان اردتموه العقد  
اجماعا قلنا العمل بالحقيقة او ان العمل بالمجاز لما مر واما جملة على العقد كما تكون فلما اختلف به من لقائي  
الما رفته اليه من السياق والسباق والافتراء بالعدد ولا نزاع فيه وانما النزاع عند عدم القرآن كما  
تلقناه **قوله** على ان النكاح المذكور في الآية وهو قوله تعالى ولا تنكحوا ما نكح اباؤكم وحامله مناقشة مع  
المصنف وتقريرها ان المصنف اراد بالنكاح في المتن هو المذكور في هذه الآية لانها محل النزاع واما ما  
عدها من الايات الاخر فالمراد بالنكاح فيها العقد بالاجماع ومن ثم قال بعض المعترضين ثم ذكر في القرآن  
الوط بلفظ يدل عليه حقيقة كل في شرح النفاية النكاح في الترخ حقيقته في العقد الموضوع للملكة المتعة  
ولذا عرفه صاحب التفسير بان عقد يرد على ملك المتعة فصدق ان ما ذكره المصنف عن بعض المفسرين وعانهم  
على ان المراد به العقد ايضا **قوله** معنى ملائحة لان ما يستعمل في كل منهما لان اللفظ اذا تجرّع عن القرينة  
يحمل الحقيقة والمجاز لان العمل على الحقيقة او لانها الاصل عند الاطلاق والمجاز انما يتبعها **قوله**  
على الحقيقة او لانها الاصل عند الاطلاق والمجاز انما يتبعها لان العمل على الحقيقة او لانها الاصل عند الاطلاق  
الحقيقة لانها من محملات اللفظ لان اللفظ موضوع للمعنى الحقيقي ويحمل اللفظ اعم منه **قوله**  
او عن اجتماعهما يعني او احترز به عن اجتماعهما من حيث تناول اللفظ اياها ظاهر من غير ارادة كما سياتي  
في مسئلة الاستحسان على البناء والموايل فان ذلك ليس ممنوع ايضا والفرق بين احتمال اللفظ اياها وبين  
تناوله لما ان الثاني اخبر مر الاول فكما حمل تناول الظاهر في حمل الاحتمال ضرورة كما في المسئلة  
المذكورة ولا عكس كما في سائر اللفاظ ولك ان تقول التمثيل تناول هذه المسئلة ليس بظاهر فان الحقيقة  
مرادة من اللفظ والتناول الظاهر بالنسبة الى المجاز فان لفظ البناء يتناول الفروع مجازا من غير ارادة  
وح لا يستقيم قوله سبحانه غير ان يراد اذا التبيحة وعدم الارادة محصوران بالمجاز اذ يقال اللفظ تناول  
الحقيقة بطريق التبع فلا نسب عدم ذكر تبع **قوله** فان قلت اللفظ المعنى منزلة اللباس للنفس الالفاظ  
للدعوى منزلة النسوة للاشخاص والمجاز من الحقيقة منزلة العارية من الملك فكما استحالة اجتماع صفة  
الملك والعارية في ثوب واحد في استعمال واحد استحالة اجتماع الحقيقة والمجاز بلفظ واحد في استعمال  
واحد واعلم ان هذا الايتاني قولهم ان اللفظ قلب المعنى لان معناه ان المعنى مطروق واللفظ ظرف له  
فيكون كاللباس **قوله** فان قلت الغنوم من المتن يعني التبيحة المذكورة وانما خسر الغنوم من التبيحة  
في ذلك لانه لا يخلو امانا ان يراد باستحالة اجتماع الملك والعارية بالنسبة الى تحميم او بالنسبة الى

تحميم واحد اما الاول فمنوع لان التوب في حال استعمال المستحرم ملكه وعارية بعبارة المستحرم  
واما الثاني فسلم لكن لا يطابق محل النزاع لان المذكور في الكتاب ان اللفظ الواحد لا يجوز ان يستعمل في  
العين الحقيقي والمجاز دفعة واحدة لانه لا يجوز ان يستعمل في معنى واحد بل في معنى الحقيقة والمجاز حتى  
يستقيم التشبيه بالنسبة الى شخص واحد وقد يقال يحمل ان يراد به الاستحالة بالنسبة الى تحميم  
بان يكون ملكا للباس وعارية للغير ولا شك في استحالة فيستقيم اذن التشبيه وبطريق المنازع  
فيه كذا افاده بعض الاسانيد وان كان المتبادر الى الفهم ما ذكره السارح قال بعض المحققين والاحسن  
ان يقال كما استحالة تحميم ثوبا واحدا في ان واحد بحيث يلبسه كل منهما كما له على انه ملك لاحدهما  
وعارية للاخر قلت مسلم الا ان ما اختاره الماس من التشبيه اظهر في الاستحالة فتفطن لذلك  
**قوله** لكن المذكور في الكتاب يعني به قوله ويستحيل اجتماعهما مرادين **قوله** قلت المراد التبيحة من  
حيث الاستعمال لا من حيث لقطع النظر عن التشبيه الى تحميم لان كان التشبيه لا يقتضي عموم وجه  
التشبيه على ان المناقشة في المثال ليست من داب التحميم **قوله** بل بطريق الملك التائب له والملك  
عليه انه لو ملك في يده ملك غير مضمون عليه ولم يقطع عن الدين شي واطلاق الاعارة عليه مجاز كما  
الطلاق في الفروع لذلك لان ملكه المنافع مما لا يملكها حقيقة لا يتصور الا انه لما كان للمؤمن ان يسترد  
بقا عقدا لو من تصور بصورة الاعارة فذلك يسمى اعارة وذكر في بعض الشروح انه مستفاد به بطريق  
العارية دون الملك بدليل يتوف ولاية الاسترد او للمؤمن ان يرد ولو انه اخذ بالرهون من  
سائر الغرما فلا يكون فيه جمعا بينهما والاول هو الجواب لان ولاية الاسترد ادو كونه اخذ  
بالرهون لا يلزم منه ملك الرهن منافع الرهنون حتى يقال ان الرهن مستفاد بطريق العارية  
دون الملك بل ذلك مستفاد نفعه بالرهون **قوله** وحق الرهن كان ما بالغ دفع لما يقال  
لو كان لبسه بطريق الملك لم يخرج الى اذن الرهن وتقرير الدفع ان تعلق حق كان ما بالغ اياه من  
الانتفاع فلما اذن له بالاعارة زال المنافع لكن لم يرد به هذا الانتفاع عقد الرهن فلذلك كان  
للمؤمن حق الاسترداد **قوله** اعلم انه لا نزاع في جواز استعمال اللفظ في معنى مجازي يكون المعنى  
الحقيقي من افرادة وهذا هو السبب في عموم الجواز عندنا وهذا اصل كبري يدفع به كل ما يتوهم من الجمع بين  
الحقيقة والمجاز كما يدفع بدعوى الشهرة ما يترتب من الزيادة على النص كبحر الواحد **قوله** ويدل  
على جواز قولهم تعالى امطوا خطايا بالادام وهو اوبليس الخ فيه شي فان هذا من باب التغليب  
غلب المذكور على الموثق وهو مجاز لانه من باب الجمع لانه ليس لنا جمع مذكور او حقيقته ولا  
مع موت وادام ووسط الجمع صحة اياد باللفظ الواحد كما من الغنيين كما في الاسد فتأمل **قوله**  
وعلم ان يقول ان اراد المصنف الخ هذا الاشكال واراد على ما تشكك به المصنف او رده بعض المحققين  
على الاستدلال بهذا كالمريضة ويمكن ان يقال ان الدليل هو الاستحالة المستدركة في قوله ويستحيل اجتماعهما  
والتشبيه للتوضيح وليس قياسا في اللغة لان القياس في اللغة تعدية اللفظ من محل الى محل لحي  
ايح بينهما من غير جماع تعدية اسم الحر من موضوعه الى سائر المكرات باعتبار مجاز الفاعل وما  
عن بعضه ليس من هذا الباب فتأمل بان اللفظ اذا تجرّع عن العروضة فاما ان حمل على حقيقة او مجاز







والجواز وعدمهما وهو قول في حصة اول الثلث بين ذكرهم وانما هم جميعا عملا بالعرف لا بوجوه  
الجمع فان لم يكن لورثها اثبات خاصة فلا شيء لمن اتفاقا لعدم وجود الحقيقة اللغوية والمجاز والعرف  
فلو كانت الوصية بلفظ والاداء انصرف لمن كان من ملبه ذكورا كانوا او انا ناكلما كانوا او تحلفين  
فلو كان له اولاد او اولاد اولاد انصرف الوصية للمسلمين منهم خلاصة عند ابي حنيفة وعندهما للرجوعين  
جميعا وقيل ينصرف الى المسلمين اتفاقا لعدم العرف في اطلاق لفظ اولاد على اولاد الابن بخلاف لفظ الابن  
**قوله** اي الجماع اي في الاجم من ادبا جماع الائمة الاربعة فيه نظوفان منهم من عملها على المس بالميد وجوز  
بهم الجلب بدليل اخر فالاول ان يقال جماع المناظر من في اثبات الحكم معاصر الائمة من وجه واحد كالسائر  
ومن وافقه لا يقال باثبات احدهما بالآخر بدليل اخر ولا المبيته لاحد الحدين باحدا لقرا من  
والاخرى بالآخرى لان كل فراه منزلة نفس على وجه كما هو المتعارف في ادبا بالبحث من ان موافقة الخضم  
كافية في اثبات المطلوب ولا يضر بها مخالفة الجزا من لم عملها على غير محل واحد فهو محل هذا  
البحث فلا يكون الحكم وفاقه وخلافه فائدة في الاثرام فلا يضر بخالفته في اطلاق الاجماع بالحق المذكور  
هذا وما بعد ما سبقت من الوضوح ومن الامة بطريق الجمع بين الحقيقة والمجاز ما اخرجنا عن الجواز وسلم  
عن عاتقة قالت كنت انا من نبي رسول الله صلى الله عليه وسلم ورجلاي في قبليته فاذا اجد  
عزني فقبضت رجلاي فاذا قام بسطتها واما اخرجها الدار فطقتي عنها فالتفت كان رسول الله صلى  
الله عليه وسلم في قبليتي اذا اخرج الى الصلاة ولا يتوما لي عز من الاحاديث الدالة على عدم التقص بالسد  
باليد وعدم ورود ما ينافيها **قوله** لان الزيادة على النص بخبر الواحد نسخ موجبه عندنا فلم يثبت  
حل التيمم للمجتب الا بالاية وذلك لجل المس فيها على المجاز وهو الجماع دون الحقيقة وهو المس بالميد  
**قوله** نقل الغراب عن الساجي الخ حامله هذا النقل هو ان الساجي حل المس على حقيقةه ومجازه  
لان الجمع بينهما جائز عندنا على اصله **قوله** كما اذا دعى الكافر باستشارة اعرص بان القياس على الاستشارة  
ضعيف لظهور الفرق لانه يفهم من الاستشارة السالبة مع عدم باقتضاها بحمل البتة بخلاف ما ذكرتم فان  
فهمها استوكروا نقضا وما معلوم فكيف تحمل البتة واجيب بان هذا الفرق غير قادح في تحقق البتة  
لانا انما الخفاها بالاشارة من حيث ان المجتزى من الصورة في ثبوت الامان لان ارادة المستبر والمسلم هما  
في المعين سواء اما استلزام عدم العلم في احدهما دون الاخر فبما على امرها اخر وهو ان البتة الدليل لا يثبت  
تخفيفها على عدم العلم وبتة الاسم في هذا القليل فاما ببتة الاستبهاه فيستوقف كقبحها على عدم العلم  
والاشارة من هذا القليل **قوله** فان قلت ورد على قوله البتة ما يثبت التائب وليس يتايب وهو كذلك  
**قوله** لو كان تناول الاسم ظاهرا ببتة تيمم وبتة خبر كان **قوله** ولانفاة في ثبوت معين شخص  
باعتبار معين فيه نظرا الاول ان يقول باعتباره من خلفين **قوله** قلت الخ بقرب الجواب ان اثبات  
الامان بظاهر الاسم اثبات له بدليل ضعيف فيعمل به اذا لم يمنع منه معارض كما في جانب الابن فان  
ابن الابن يبع الابن من كل وجه اما اذا وجد معارض فلا كما في جانب الابا فان جهة كونهم امولا خلفه  
مانعة للامان وجهة كونهم ابناء على الاسم متبينة له فسقط العمل به عند وجود المعارض لانه ضعيف  
في نفسه **قوله** وهذا حكم على الامور بالتبعية فينبغي ان يثبت الامان لهم منها ايضا ببتة الا

100  
تقابل اول لان فيه حقن الدم **قوله** قلت هذا الدخول ليس بالتبعية الخ وقال بعض متأخرينا  
دخل ابو المكارم في كتابه ابنه بقوله صلى الله عليه وسلم من ملك دار حم حرم منه فهو حر واما صاحب  
السنن الاربعة عن سمرق واخرجه الطحاوي عن عمرو بن قنبر واخرجه ابو داود والنسائي عن عريقط  
اثباتا للحكم بتدراك ان كان تحقق اعلمه وجود المانع من التجيز لا يبيح الاب على الابن في اثبات  
الحكم له بطريق التبعية ليكون الحكم تابعا للاصل بطريق التبعية للفرع ثم قال وهو وان لم يكن هناك  
بخناوله فظاهر ولا اسم يثبت له الحكم بعبورته الا ان وجود مورف تبعية الاصل للفرع في حكم يثبت  
له بفقد حسن السؤال به والجواب عنه **قوله** ويلزم ان يكون الاب مملوكا فان قلت لانسان انه يملكه  
لان الكاتب من مابق عليه درهم والمملوك لا يملكه وان ملك قلت معناه من رقية لا يد احيى ملكه  
السيد ما في يدك وابوه في يده فملكه **قوله** ولكن نقابل ان يقول مناقضه في جواب المصنف  
بقربها لو كانت التبعية مانعة عن اثبات الامان للاجداد والجدات كما ذكرنا فكانت مانعة عن  
اثبات الحرمة ايضا وهذا على تقدير ثبوت الحرمة بطريق التبعية ولما كان المحب ان يقول لانسلم  
ان الحرمة تثبت بطريق التبعية بل بطريق الامالة قال وكل جواب ٧٢ اي الحقيقة اي في ثبوت  
حرمة الاجداد والجدات ونحوها ساقية اي في ثبوت الامان فان قالوا دخوله في الحرمة  
بطريق الامالة قلنا كذلك دخوله في الامان بطريق الامالة وان قالوا دخوله فيها بطريق  
التبعية قلنا دخوله فيها بطريق التبعية ايضا من غير فرق واجيب عن هذه الاشكال بان الامر  
في الاصل لخذ والفرع هي البتة كذلك يقال للغة ام القري فمنا ولها النص بعبارة حقيقة  
لا باعتبار ان اللفظ حقيقة في الامهات والمبنات ومجاز في الجدة والحاقه انتهى وكذلك ان  
يقول اثبات الامان ممكن بهذا الطريق ايضا فلا فرق فالاول ان يقال ان حرمتها تثبت في  
بالاجماع لا بهذا النص ولا اجماع في ثبوت الامان فافترقا واجيب ايضا بان حمل الاب على خلاف  
الاصل بطريق المجاز فلا يمار اليه الا عند وجود القرينة كما في الاية وقد انتفت القرينة  
ههنا ولذا ان يقول ما هي القرينة **قوله** وهو ان وضع القدم حقيقة في الحافي قال بعض السراح  
والمابى وكأنه تخرج ما علم التزاما لان الدخول حافيا يستلزم المشي وليس المراد بالشيء اعم من  
ان يكون متفعلا او لا لانه في المجاز في الشغل والراكب **قوله** بحيث لحالف كيف ما دخل اي سواء  
دخل حافي او متنعلا او ماشيا او راكبا وسواء كانت الدار مملوكة او مستأجرة او عارية **قوله**  
فان قلت الدخول غير معتبر الخ هذا السؤال لا يرد على ما له السراح لانه لم يقل حقيقة في  
الدخول حافيا وانما يرد حق الورود على من مرح بذلك كما اورد به بعض المحققين على بعض السراحين  
حيث قال ذلك لا للام الا ان يقال كلام السراح يحل في التقدير بل ذلك ولو مرح به لكان ادخل  
وكان ينبغي ان يذكر لهذا السؤال توطئة وعميد لخذ قوله باعتبار عموم المجاز وهو الدخول بان  
يقول لان معناه الخوف بمجرور عراقي لوافطع ووضع قدميه في الدار بحيث يكون باقي جسده  
خارج الدار لا ينال عرفاته ووضع قدميه في الدار ثم يذكر السؤال مع جوابه فان قلت قد مرح  
في البسوط والمخيط بان الدخول ماشيا حقيقة غير مجزئة حتى لو نواه لم يثبت بالدخول رابعا



والجواب انه صار حقيقة عربية في الدخول ما سببا وهي غير مجزئة بخلاف الحقيقة اللغوية اعني مع  
القدم سواء كان مع الدخول وبدونه حتى لو وضع القدم بلا دخول لم تحت او ما سببا فدخلها ركنها لم  
يحت لانه نوي حقيقة كلامه ينم منه انه دخلها متعلا تحت ويكون وضع القدم حقيقة في الماء  
مطلقا حاصلا ومتعلا فينا في ظاهر ما تقدم من قوله بحاج في المتعلا وما ذكرناه في الجواب عما في اليسر  
والجواب بخبرين ان لا منافاة لان المراد ما تقدم الحقيقة اللغوية وهذا العرف **قوله** باعتبار يوم  
الحجازي ما زال الموقوف بحاج عن شي عام وهو الدخول والسكنى وهذا يعني عموم الحجاز وهو استعمال  
اللفظ في معنى حجازي عام بحيث يكون المعنى الحقيقي من افراده كما هناك ذكر في الظاهرية والخاتمة لورد  
دار مملوكة لفلان وهو لا يسكنها بحيث لتمام دليل السكنى القدر بركي وهو الملك وذكره في لامية  
انها لو كانت مسكونة لغيره لا تحت بدخولها لا بقطاع النسبة تفعل غير ويمكن التوفيق بان  
يجل ما في الخاتمة والظاهرة على غير السكونه وما ذكره في لامية على المسكونة بالغير نظرا الى العليلين  
**قوله** قلنا دار فلان لم حاصله انه لم يستعمل جواب على هذه الرواية اجاب بانه يوجد الحجاز اعم  
من ذلك وهو ان يكون قوله دار فلان عبارة عما نضاف اليه من الدوام مطلقا فيدخل في عمومه الدار  
المضاف اليه بالملك والسكنى سواء كانت مسكنة او لا **قوله** فان قلت الخ السؤال قوي واراد ورده  
بعض السارحين بصيغة ولغايل ان يقول ولم يجب عند روح فلا مدفع السؤال الاعلى الرواية الاولى  
ولو كان السكنى اعم من ان تكون حقيقة او تقديرية دلالة بان يكون مال الدار متمكنا من سكناه  
فيها لكان اولى ولم يرد السؤال فتأمل وجواب السارح ليس بظاهره حاصله مع كون الاما  
المطلقة حقيقة في الملك وهو خلاف ما تقدم **قوله** هذا استأثر الى سوال الخ عبارة السارح  
في هذا الكلام ناقصة يحتاج الى تمة بل هذا الجمل ليس كما ينبغي وكانا مناسب ان نقول بعد قوله  
استأثر الى سوال وهو انه اذا كان عمله حريم يقدم فلان ولم يوشى ما تقدم فلان ليلا او نهارا  
تفق وفيه جمع بين الحقيقة والحجاز لانا اليوم حقيقة في النهار والحجاز في الليل فاستأثر الى جوابه الخ  
وفي الميكن ان النهار للبياض خاصة وهو من طلوع الشمس الى غروبها والليل السواد خاصة وهو ضد  
النهار واليوم من طلوع الجبال الغروب وعليه الفتاوى وقيل من طلوع الشمس وقيل النهار ما بين طلوع  
الجبال غروب الشمس والشمس والاول وقيل ما بين طلوع الجبال طلوع الشمس ليس من الليل ولا من النهار ولان  
اليوم **قوله** لان حمل الكلام على الحجاز اولى من الاسترا اذا دار اللفظ بين ان يكون من باب الحجاز  
والحجاز وان يكون مستر كما كان جعله من باب الحقيقة والحجاز اولى لفساد الاسترا ومصلح الحجاز لان  
الحجاز في الكلام اكثر فيحمل على اغلب ولانه لا يودي الى ابهام المراد لان اللفظ اخلع في قريته فاقسم  
متعنه وان لم يجل عنها فالذي يدل عليه القريته وهو الحجاز متعين بخلاف الاسترا لانه يودي  
الى الاحتمال في الكلام لعدم اتمام المراد لانه لا يتعين احد بعينه عند التجرد ولان في الحجاز يحتاج الى  
قريته واحدة وفي الاسترا الى قريتين وكما قلت القرائن كان الى الاصل اقرب لان الاصل عدم القرائن  
**قوله** وعلى كلا التقديرين معنى تقدير ان يكون مستر كما وان يكون من باب الحقيقة والحجاز  
**قوله** فلا بد من ضابط يعرف به المعنى الحقيقي من الحجاز وهو ان اليوم اذا علق بفعل وهو ما يصح

تقديره كالبس والركوب والمسافة والامر باليد والعموم فانه يقال لميت يوما وركبت يوما وسكنته سهرام  
واصل بيدك اليوم يراد به يابض النهار وان تعلق بفعل لا يمتد بالخروج والدخول والقدم والطلاق والخروج واللا  
تصح تذكير هذا الاما لانه اذا لا يقال دخلت او خرجت او قدمت يوما وراوده مطلق الوقت اعتبارا والاعتبار  
وذلك لان اليوم لما كان حقيقة في النهار امتنع العدول عنه لا عند تقديره وذلك فيما اذا تعلق بفعل من مد لان  
الفعل المستوي الى طرف الزمان يتغير في دون ذكر ما يقتضي ان يكون الطرف معيارا له غير زايلا عليه مثل  
صمت السهر فانه يدل على يوم جميع ايامه بخلاف صمت في السهر فاذا امتد الفعل امتد الطرف ليكون معيارا له  
ينص على اليوم على حقيقة وهو ما امتنع طلوع الشمس الى غروبها واذا لم يمتد الفعل لم يمتد الطرف لان المتد لا يكون  
معيارا للغير المتد فحينئذ لا يصح حمل اليوم على النهار والمتد بل يجب ان يكون حجازا عن حريم الزمان غير متد وهو  
الان سواء كان من ليل او نهار لقوله تعالى ومن يومهم وميزدبره فان التولي عن الرجف حرام مطلقا ليل كان او نهارا  
وعلاقتة المحض لان مطلق الان حريم من اليوم وهو حريم من اليوم فيكون مطلقا الان حريم من اليوم قد عجز باليوم  
عنه اذا عرفت هذا فاليوم في ميكنه تعلق بفعل لا يمتد وهو لا يخرج من صانع عارة عن مطلق الوقت والوقت يوم الليل  
النهار فحينئذ في الوجهين اعم الوقت للجمع بين الحقيقة والحجاز **قوله** وفيه ناسخ لان هذا شعر باختيار  
الحقيقة الى القريته ويمكن ان يقال ذكر القريته لقابله الحجاز ففرق بين قريته الحجاز وقريته الحقيقة فان تلك  
ما رفته عن الحقيقة بجنس الحجاز وهذه ليست كذلك بل ذكرت للقابلة توضح على ان الحقيقة قد تحتاج  
فان قلت قد اعترض بعض الناسخ الخ حاصله انه قد وقع في الجامع  
المعز والمداية في كلام يترى من النسخ رحمهم الله ما يدل على ان الخبر هو المضاف اليه حيث لو افي مثل انت طالق  
يوم اتزوجك او لم يكن ان التزوج او التام لا يمتد بالخروج واعتبروا الظروف ولم يلتفتوا الى المضاف اليه املا في التوفيق  
والجواب انه قد استوي الحال فيما ذكرنا من الظروف والمضاف اليه لعدم الاستعداد واتخذ الجواب فيجب حمله  
على النسخ نظرا الى حوال المتغير لا اتفاقهم على ان الخبر هو المضاف لا المضاف اليه فيما اذا اختلفوا امر  
بيدك يوم يقدم زيد حتى لا يكون لها الامر اذا قدم ليلا فان قلت ابن التوبة والكلام فيها هو قبل قرب المدف  
يقال كلمته يوما فلا يكون غير متمكنا لتزوج قلت امتداد الفعل حقيقة لا يفتقر لانه عرض لا يمتد زمانا  
بل يقتضي كما يوجد لانا جعله باقيا عند التجرد امثاله كما في البس والركوب والقرب والجلوس والكلام  
التالي سبق على الاول فلا يمكن القول بتجرد امثاله فلا يجب من متد هذا ولغايل ان يقول لو ان انت طالق  
يوم لا اطلقك فانها لا تطلق مالم يمض يوم لم يطلها فيه ولو كان المظور اليه المظروف لطلقت حين سكت  
قوله حتى لو قدم ليلا لا يكون الامر بمردها وانما دخل الليل فيما اذا قال امرك بيدك اليوم وعدا لانه منزلة  
لمرك يومين وفي مثله يستتبع اسم الليلة بخلاف ما لو قال لها امرك بيدك اليوم وبعد عند ان اليوم المتقد  
والاستتبع الليل **قوله** كما ان اليوم طرف للتعليق به فهو طرف للمضاف اليه لان الطرف اذا اضيف الى فعل  
لا بد ان يكون ذلك الفعل ظروفا لا محالة للمضاف ويكون المضاف ظروفا لا محالة لوقوع الفعل فيه **قوله** قلنا  
ظروفيه للحال الخ المراد بالحال هو المظروف فانه عامل في الطرف ان المتد مجرد يوم وهو مطلق او  
ضد اليك امرك يوم قدوم زيد واعتبارا الموتر من اعتبار الموتر الذي هو المضاف اليه فكان اعتبارا  
تأمل اول عدا لانهما في الاستعداد وعدمه هل الفاضل السمر فتدري فيه نظرا بل اعتبارا المضاف اليه



اول ان المضاف اليه خصص ومعرفة له دول العالم واعتبار المحض او في الخصص من اعتبار غير المحض واجب  
بان الرواية محفوظة عن العامة فيكون ان من قال لا امرنا امرك بيدك يوم يقدم فلان تقدم يوما لم يعلم حق  
جن البيل لا جوارها ولو كان الاعتبار للمضاف اليه لما سقط الجوار لان التقدم لا يثبت في شرح اكثر من  
عبارة ثم فيما اذا اعتبر الاستعداد وعدمه فمنهم من يعتبره في المضاف اليه ومنهم من يعتبره في الجواب لانه العائد  
فيه وكان بحسبه والاوجه ان يعتبر الممتد منها وعليه ما يلزم انتهى قوله واعلم ان الحكم المذكور المراد بالحكم العايد  
وهو ان اليوم اذا قرأ بفعل ممتد براديه مياض النهار واذا قرأ بفعل غير ممتد براديه مطلق الوقت انما هو عند  
الخلو عن الفرائض اما اذا كان في وقتها ويكون الفعل ممتدا مع كون اليوم مطلق الوقت خواركوا يوم  
بانيهم العذر وواحد الظن بالله تعالى يوم بانيد الموت وغير ممتد كون اليوم لمياض النهار كانت طالت يوم يوم  
الناس انت حرم يوم سكتنا الشمس وان امكن حمل اليوم في الاول على مياض النهار ويعلم الحكم في غيره بدليل العقل  
وفي الثاني على مطلق الوقت ويكمل المقييد باليوم من الاضافة الا ان في قوله امرك بيدك يوم يقدم  
فلان مطلق الوقت وفي قوله انت حرم يوم يقدم فلان النهار صدقة قضاء وما نه لوجود القرينة قوله بجمل  
ان يكون غير موصول للعلية والعدل الخ وقع في عبارة غير الاسلام رجب يعرف تبيين وهو واضح لانه اذا لم يعرف بين  
الذي يتعقب اليقين فيظهر ان رجب القضاء والكفارة بقوته بلا موم فاما اذا ذكر متوفا فافوا واجب فيه موم  
رجب من عرف غير يعرف فلا يفرق ان رجب القضاء والكفارة الا في الوصية لان الفوات فيه لا يتحقق الا بالوت  
ثم العبر في عدم انقضاء العدل والعلية هكذا وجد مكتوبا على حاشية شرح الجامع البشير في الاسلام كخط  
الشيخ العلامة استاذ الائمة حافظ الدين قدس الله روحه وقيل يجوز ان يكون عدم انقضاء العدل والعلية والثا  
باعتبار ذلك كما يمنع في اعلام الاماكن باعتبار الارض والبقعة وردنا به على هذا الوجه لا يعاوت بين  
العرف والمعرف في الحكم اذ لا دلالة فيه على ازالة رجب هذه السنة وعلى الوجه الاول يظهر التفاوت في الحكم  
بين العرف والمعرف في الحكم اذ لا دلالة فيه على ازالة رجب هذه السنة وعلى الوجه الاول يظهر التفاوت في الحكم  
رجب هذه السنة واعتبر كذا المتأخر رحمهم الله التفاوت في الحكم بينهما مع فرض ان العبر في عدم انقضاء  
العدل مع العلية دون التاثير **قوله** وهو اذا كان انسان لله على صوم رجب وقوي النذر واليمن الخ المبيد  
على سنة اوجه لان القابل اما ان لا يوي سيما ويوي النذر واليمن جميعا فالتاثير الاول نذرا لا نقاد  
والرابع ممن ابا الاتفاق والخامس من خدائي يوسف والسادس نذر عنده فقط وعندها كلاهما نذر وممن  
معاوهم عينان مختلفات موجب الاول الوفا بالمعزم والقضاء عند الفوت وموجب الثاني المحافظة  
على البر والكفارة عند الفوت الا ان احدهما سر لول جوهر اللفظ والآخر لازم معناه اوجوه ودلالة اللفظ  
على لازم معناه لا يكون بطريق الجواز تام يستعمل في اللازم مع قرينة مانعة عن ارادة المومع له لان الجواز  
ايضا نذر على جز المعنى ولازمه بطريق التخصيص والالتزام ولا يميز بذلك الجواز ففهم الجز واللازم قد يكون  
من حيث انه نفس المراد فاللفظ جليل مجاز وقد يكون من حيث انه جز المراد منه لانه فاللفظ جليل  
حقيقه لا يجوز فيها واليمن لازم للبيعة فلا جمع وهذا التحقيق سهل عليك مسافة الطريق هذا  
ولغايل ان يقول بوقول بوقوله لجز الصداها ان يوي فيها معا ما بها عدم نية النذر مع بين اليمن تأملها  
نية اليمن مع اقسام النذر ولا وجه تحملا لاقسام في السنة وما حكم هذه الاقسام المذكورة فتأمل

قوله لكن في الاستدلال بالاية على ان تحريم المباح يحتمل نظرا في الجواب عن هذا المنظر بان الاستدلال  
على ان تحريم المباح عين ما هو بنفس الاية المذكورة حيث يحتمل تحريم المباح عين ما هو بنفس الاية المذكورة حيث يحتمل  
التي هي الله عليه ولم يما عا في سبب نزول الاية والبرق العموم اللفظ لا مخصوص بالسبب ناسل **قوله** والقابل ان  
يقول المسلم ان تحريم المباح ان كان موجه الى العباد الصالحين فلا نسلم ان تحريم المباح موحا لانه ان كان موجه  
يلزم الخ وهذا اعتراض وجواب ذكرهما بعض السارحين وعلم انه لو كان هذا موجه يكون مباحا وان لم ينو وان لم  
يكن موجه كوجهها بين الحقيقة والحجاز والحجاز عنه لا نسلم ان تحريم المباح موحا لانه ان كان موجه يلزم  
الخ وهذا اعتراض وجواب ذكرهما ان كان موجه يلزم ان يكون مباحا وان لم ينو وان لم يكون كذلك ان  
لو كان كل تحريم المباح مباحا وهو موم والعين فيه الخ ما ذكره فالسارح رحمه خلط السؤال والجواب جعلها  
اشكالا فان تركي وهذا ليس مناسبا لعني فيه الخ كانه جعله جوابا عن السؤال **قوله** فاذا نوي يعني في سبيل  
الكتاب **قوله** يكون التحريم الثابت به اي بالنذر **قوله** لوجود شرط وهو العمل ادا لمصلحة فعدنا **قوله**  
ما في الجواب اخر عن الاشكال **قوله** فلا يعتبر ما لم ينو بخلاف سبيله التركي فان المصلحة للفقن والعلية  
نوجب العلول فيثبت نوي او لم ينو **قوله** وهو كثر القريب بذلك ببيعة كحر موجه حاصله انه يجوز  
كون البيعة سببا لحكم ويكون موجه مستلزما لحكم اخر من غير ارادة ذلك الحكم من البيعة كالمصلحة بشرط  
العرضية ببيعة بيع موجهه وكالا قاله فتح في حق المخاوير من بيعها سبع جريد في حق ثالث موجهها  
**قوله** اذ لا يخجل ان يكون مثبتا للملك من بلاله هو علة لكون التحريم ماحا لالمصلحة **قوله** فكان الشرا  
اعتاقا بواسطة حكمه اي وهو الملك **قوله** لو كان اليمن موجه لما توقف على النية اذ موجب البني لا يتوقف  
على النية وانما يتوقف على ما احتمله **قوله** ولغايل ان يقول الخ اجيب عنه بان الجمع مندفع لانه اذا نوي  
اليمن فقد اراد ان يثبت المهور من موجب هذا الكلام لان تحريم المباح وان تحقق في حق هذا الكلام لكن  
سلب منه يعني اليمن عادة فاذا اراد بتوتمه ثبت ضمنا لوجب الكلام لا بالمصلحة قصد انما يبي عن النبي  
يثبت في ضمنا لا من به لا بالمصلحة قصد او اذا كان كذلك لم يجمع الحقيقة والحجاز في البيعة انتهى قيل فيه  
نظرا لان النية انما توثق في تحمل اللفظ لا في موجهه واعتراف كونه موحا ينافي بتوتمه في ضم موجب  
لانه يلزم ان لا يكون موحا بل يكون موجب الوجوب **قوله** والتاثير الخ بفعل هذا الجواب لو قال نذرت  
ان اقوم رجب ونوي النذر واليمن لا يكون النذر لعدم لفظ ببيعة اليمن فيه وعلى الاول يكون نذرا  
وحيثما لعدم المعقول فيه على وجود ما يفيد من الاتفاق **قوله** ولغايل ان يقول الخ بشكل ايضا بان النذر  
انما هم من قوله لله على واللام فيه لبيان من يثبت له الوجوب وهو حقيقة فيه فلو جعل معنى يا القسم كان  
مجازا فيلزم استعماله في الحقيقة والحجاز معا وهو عين الجمع بينهما ويكن الجواب بان النذر وان اقيم من  
المجموع لا يستلزم ان يكون من مجموع من حيث هو مجموع لحوار ان يكون المقيد له جوابه وهو كذلك ومصلحة الفرد  
مستغنية عن بيان من يثبت له الوجوب اذ هو لا يكون الا لله تعالى والقام قابل للتوكيد بالقسم وهو عين  
قصد التكلم فيصرف اللام اليه اذا نوي ضمنا لغيره بان من يثبت له الوجوب اذ المقام يفيد حق لو نوي  
نذرت نوي بان لا يكون مباحا ان اللام موكدة لذلك البيان لا وسوسة له فلم يحقق في الجمع بين قسمه  
الحجاز فامل **قوله** والثالث اي الجواب الثالث ما ذكره صاحب التبيين بالمنع والتسليم الخ وحاصل المنع



اذ الصيغة لا تدرك حقيقة ما يجوز فيها واليمين لازم لها فلا يخفى في التلويح وفيه نظر لما سبق من ان  
معنى الجمع بين الصيغة والمجاز هو ارادة العيني الحقيقي والمجاز تعالا لكون اللفظ حقيقة ومجازا وكيف سمي  
ذلك والمجاز شرط لعدم ارادة الموضوع له سواء سميت الصيغة مجازا ام لا فاذا اراد العيني الحقيقي للصيغة  
ولازمه التأخر كان جها بين الحقيقة والمجاز وفيه تنبيه لان ان اراد ان الجمع المتنازع فيه قد تحقق في هذه  
الصور وبذلك عدم كون اللفظ مجازا فانظر في رد لانه صرح نفسه بان فهم العيني المجازي  
حيث انه مراد بل مر حيث انه جزا ولازم المراد والمتنازع فيه كونه مراد وان اراد ان المصنف قصد  
كون اللفظ مجازا وهو ليس بمتنازع فيه فالامر بهل يظهر المقصود وعلى قول المصنف لا يكون مجازا على معنى  
لا يكون استقرا لا في المعنى المجازي **قوله** ولنا بل ان يقول هذا الجواب يعني جواب السليم المذكور بقوله  
وليس سلمنا لا الجواب كله **قوله** لانه ثابت بنفس الصيغة أي من غيرنا يتبين الارادة فكانه لم يرد الا  
المعنى المجازي اذا لم يقترن ارادة العيني الحقيقي أي لانه ثبت باللفظ فلا يخفى ما ارادته في ايراد اليمين في  
توجيه حقيقة الجواب عن اصل الاستكالات انما نسلم ان اليمين هو المعنى المجازي لكن في الاستكالات يمكن ان يثبت  
الكلام العيني الحقيقي والمجازي فلا يخفى مجرد الصيغة سواء اراد او لم يرد والمجازي ان اراد في بعض الحقيقيين  
والجواب الصحيح ان المحرم يثبت بموجب النذر ولا يتوقف على التقيد الا ان كونه يمينيا يتوقف عليه لان الشرع  
لم يجعله يمينيا الاخذ بالتقيد فاذا انوي العيني لم يكون المحرم التام به يمينيا لوجود شرطه لكن موجب  
النذر لا يتوقف على التقيد الا ان كونه يمينيا يتوقف عليه لان الشرع لم يجعله يمينيا الاخذ بالتقيد  
فاذا انوي العيني لم يكون المحرم التام به يمينيا لوجود شرطه لكن موجب النذر لا يطرئ على المجاز فاما  
واما صاحب الهداية فسلط في الجواب سلطا اخر وهو انه لا ينبغي بين اليمينين أي جهة النذر وجهة  
اليمين لانها يقتضيان الوجوب الا ان النذر يقتضي الوجوب بعينه وهو وفا النذر ووراء اليمين لغرض وهو  
صيانة اسم الله تعالى عن التكلم بما لا يليق بالدين كما جعنا بين معنى الشرع والمعاوضة في اليمين  
بشرط العوض فصار كالوطء لمصلين طهر هذا اليوم فلم يمل بمرئيه القضا انتهى وكلامه يستدل به  
بجواز الجمع بينهما بسبب تخلفين وقد مر في هذا في آخر باب الخلف بالعق فيما اذا كان كل مملوك ملكا  
حري بعد موتى وغده مملوك استرعى اخر عقا بموته عند ما خلا فالأى يوسف الى ان قال لا يقال  
انكم جمعتم بين الحال والمستقبل لانا نقول لكن لسببين تخلفين وقد مر في هذا في آخر باب الخلف بالعق  
فيما اذا كان كل مملوك ملكا حري بعد موتى وغده مملوك ثم استرعى اخر عقا بموته عند ما خلا فالأى  
يوسف الى ان قال لا يقال انكم جمعتم بين الحال والمستقبل لانا نقول لكن لسببين تخلفين احب عتق ووصيه  
وانما لا يجوز له ذلك بسبب واحد **قوله** والا فرب ان يقال الخ هذا الكلام حسن اخذه من بعض الشراح وما  
قد مر من التحقيق فيه كفاية مع التوفيق **قوله** وطريق الاستعارة اعلم ان الاستعارة تترادف المجاز  
في اصطلاح الفقهاء واخصر منه في اصطلاح اهل البيان اذ هي عند نقل الاسم عن اصله الى غير حقيقته  
ينها عن وجه المبالغة ولبيت المشابهة علاقه لكل مجاز واعلم انه لا بد في استعمال المجاز من اتصال بين  
العيني الحقيقي والمجازي أي لم يكن بينهما اتصال او كان ولكن لم يعبر المستعمل والمجاز اطلاقا لفظ  
على كل معنى وهو باطل ويعبر عنه نارة بالطلاقة وتارة بالمناسبة وهل العلاقة شرط للمجاز او شرط له

بذمتان وهل يكن وجودها ام لا بد من اقرار العرب لها من ههنا ايضا والخلاف انما هو في الاقوال لا في حقايق  
النوع الواحد فالعالم بالاشتراط يقول لا بد ان تقع العرب نوع الجوز كالكل في الجوز والسبب الى المسبب  
والحال الى الحال ولا يتوسط النقل عزم في افرادها وقد بينا هذا في بيان عقوله والمجاز موصوف بالوضع وقد  
حصر العلاقة حكم الاستعارة في خمسة وعشرين نوعا لكن مرجع الجمع الى ما ذكره المصنف وهو الاتصال العوري  
والعوي واعلم ان بعض انواع العلاقة بين اليمينين ومع المجازية من الجانبين كالعلة والمعلول وبعضها من جانب  
واحد كالسبب والمسبب ولم لا بد للمجاز ايضا من قرينة مانعة من ارادة العيني الحقيقي سواء جعلت شرطا للصحة  
كما هو رأي الاصوليين او شرطا من مفهومه كما هو رأي البيهقيين وهي ما علقه او حقيقة او عارضة او  
شرعية والعادة تشمل العرف العام والخاص **قوله** ارادته العيني الخاص لم وهذا لان جواز الاستعارة  
بكل معنى يودي الى ذهب حسن الكلام وطراوته واسو الخ الماهر بمنون الكلام وطرفا استخراج  
الاستعارات البدعية والشيهاة الميخنة العربية مع العاري عن ذلك كما ان جواز القياس بكل وصف  
يفضي الى ارتفاع فضل المجهول المستخرج لرفاق العاري بل عزم على ان القياس لا بد منه من وصف جامع خاص  
كذلك المجاز لا بد منه من معنى خاص متصور في المستعار منه وكذلك ان يقول لما لم يخبر المجاز في الاتصال المعنوي  
بل جاز بالاتصال العوري ايضا كما في تسمية المطر سهما فان السماسم لكل ما هلك وبالحال عيال والمطر ينزل  
من السحاب فلهما اتصال عوري وكذلك ان يسمي من الاصنام ولم يشترط فيه جهة خاصة فلم لا يجوز ان يكون في الاتصال  
المعنوي كذلك وما ذكره من القياس على القياس ما هو في المعنوي لا ينفذ الى العوري ويمكن ان يجاب بان الاستعمال  
اتفا اختصا لجهة في العوري ايضا فان استعارة السما غير جائز مع انها يستلزم في الوجود والحدوث  
والجسمية وغيرها ولم يختص لجهة مجازات **قوله** وفي الترميزات الاتصال لم لما ذكر المصنف ان الاتصال بين اليمينين  
المجاز لا يطلق اسم احدهما على الاخر مع تعدده وكرره يرجع الى الاتصال صورة او معنى اشار الى ان هذا الاتفا  
كما يكون في المحسوسات يكون في المستوعبات وكذلك ان المعنوي في المجاز وجود العلاقة بحسب اللغة او  
الشرع اذ لا مشابهة بين السبب والمسبب والعلة والمعلول في المعنى لان معنى السبب الاتفا وكونه طريق  
الى السبب وذا لا يوجد في السبب ومعنى العلة احباب الحكم واشائنه وذا لا يوجد في المعلول ولكن بين ذات  
العلة وذات المعلول مجازة صورته لوجود العلول مع العلة او عقوبتها وكذا الحال السبب مع المسبب  
وكان هذا الاتصال مثل اتصال السحاب بالمطر في المحسوسات لان اتصال الاسباب والمسببات من قبيل الاعراض فلا  
يقوم لهما المجازة لانا نقول لهما حكم الاعيان شرعا بدليل ارتباط كلام المتعارفين بالآخر في المجلس وحواز  
وورد الخ عليه ما في الاحكام **قوله** والاتصال في المعنى المستوعب كيف شرع اي الاتصال المعنوي به عن  
علاقة المشابهة في المعنى الذي لاجله شرع التصرف المستوعب الذي يقال له كيف شرع وحامله ان  
ينظر في التصرف المستوعب لا في معنى شرع فان وقف على معناه ووجد ذلك المعنى في مشروع اخر جاز  
ان يستعار احدهما للآخر كالمهنة والصدقة فان كلامهما عليك يعرض غرض مجازنا استعارة احدهما للآخر  
حق قلنا فيمن ذهب لغيره شيئا انه ليس له الرجوع ولا يمنع السبوع فيما اذا ذهب لغيره من وقلنا  
فيما اذا تصرف على المعنى له الرجوع ومنع السبوع من المحبة فيما اذا تصرف على غيبته وكذا الكفاية  
بشرط ازالة الاميل حواله لصدقة حواله والحالة شرط بمطالبة الاصل كماله للمساهمة في المعنى



اذكر منها عقد توثيق يجوز استعاره احدهما للاخر **قوله** وانه بوجوب الاستحسان من الطرفين يجوز  
استعاره الشرا للملك والعكس وهذا لان معنى الاستعارة الاتصال وهو باعتبار الافتقار والافتقار وعدم  
الافتقار بين العلة والحكم متحقق من الجانبين وان اختلفت الجهة لان العلة متفرقة الى حكمها من حيث العرض  
والشرعية فانها لم تنزع الا له والحكم متفرق الى علة من حيث البتوت لانه لا يثبت بدون علة وبيان هذا  
الانكاز من المحقق من الجانبين صحة الجوز فيما يجوز ذكر الحكم وادارة العلة وبالعكس ولما قيل ان يقول  
يجب في الاستعارة ان يكون وجه التسمية في المستعار منه اقوي كالا سدر في التجارة وحينئذ ينبغي ان لا  
يجوز الاستعارة الا من طريق واحد لا من طريقين كل من الطرفين اقوي من الاخر في وجه التسمية  
انما يترتب في بعض اقسام التسمية على ما قرر في علم البيان **قوله** فان قلت هذا يقتضي ان يسمي الشيء نفسه  
والمراد من قول هذا السؤال لا يرد على المصنف حتى يحتاج الى الجواب عنه وانما رد على بعضهم حيث  
قال الاتصال في الالفاظ الشرعية نوعان احدهما الاتصال في المعنى المستروح والثاني اتصال السبب  
بالمسبب وهو نوعان احدهما اتصال العلة بالحكم والثاني اتصال السبب بالسبب فاعترض عليهم بما  
ذكرنا من عبارة المصنف فلا يرد على ما ذكرناه لان ذكر السببية والتعليل وفيهما الى نوعين فالاتصال بالحكم  
بالعلة راجع الى التعليل واتصال السبب بالسبب راجع الى السببية وليس في ذلك تقييد الشيء  
الى نفسه بل هذا ليس من التقييد في شيء لان مورد التسمية يترتب ان يكون مشتركاً بين الاقسام ولا  
استزال بينهما وانما هو تفصيل بعد اجمال على طريق التلطف والتمشيط ويمكن ان توجه كلام المصنف  
بوجه يتناهي عليه التقييد بجعل التعليل عطف تقييد للسببية وح يرد السؤال وكان السارح والله اعلم  
لاحظ هذا اتصال **قوله** وبيانه اي بيان كون الاول استعارة العلة للحكم والثاني استعارة الحكم للعلة  
**قوله** فهدنا به اي بالشر الصحيح لانه اذا كان فاسدا لا يعقل وان استراه حيلة لان شرط الحنف وهو  
الشرا في الفاسد وجعل قبل القبض ولا يملك له فيه قبله فيحل الممن بدون الجزاء لعدم المحل ولهذا  
اعقبه قبل القبض ولا يملك له فيه قبله لا ينفذ فان كان في يده بعض واستراه شرا فاسدا يعقوب  
العبد لان يده برهان فينوب عن قبض الشرا فيصير متمكنا من الشرا فيحقق لوجود النوط في محل  
مخلاق ما اذا كان في يده وديعه او امانة او عارية لان الامانة لا تنوب عن قبض الشرا والاصل في  
ذلك انه متى جازى لقبطان فاب احدهما عن الاخر لان الخائن دليل التسمية والمتمسك بها تينوب  
احدهما عن الاخر ويؤتى بجائزاً لا على الاخر دون العكس لان في الاعل ما في الادنى وديارة  
فان كان الشيء وديعه في يد شخص او عارية فوهبة منه لا يحتاج الى تجديد قبض لان كلا التغير  
ليس قبض ضمان فكانا يحتاج ليعين ولو باعته منه في هذه الصور يحتاج الى قبض اخر لان قبض الامان  
مخيف فلا تنوب عن قبض ضمان ويعني تجديد القبض ان يبدى الى موضع فيه العن ويص عليه  
وقت سئل فيه من قبضها ولو كان في يده معصوباً او مبيع فاسد فوهبة له علم كخبر ان تجديد  
لانه في يد قبض يضمن والقبض المضمون على من الذي ليس يضمن ولو باعته منه في هذه الصور  
لا يحتاج الى قبض اخر **قوله** وفي معنى الملك لا يعقل حتى يجمع الكل في ملكه وهذا استحسان والسؤال  
ان يعقل المصنف الثاني في الشرا لان المصنف ملك العهد مطلقاً من غير شرط الاجتماع وقد وجد

وجه الاستحسان وهو الفرق بين المورثين ان الملك عرفاً ما يطلق على المجتمع فان الرجل يقول  
ما ملكت القدينا ويري اذ لم يجمع في ملكه ذلك ان ملكه في عمره الموقوع وجه التفرقة والطلاق  
تقيداً بالعرف خصوصاً في الامان ولا عرف في الشرا فيقي على القياس والحاصل ان كونه مأكولاً لا يوقف  
على اجتماع الكل في ملكه وكونه مشتركاً لا يوقف على اجتماع الكل في ملكه بل على شرايه الكل ولو نصبت  
التفرقة وكذا ان يقول المطلق يميز الى الكامل انما هو الكامل هو المجتمع الاجزاء لا فرق بين الملك والشرا  
لان اللفظ يكون طاهراً في كونه الاستعارة بالملك والجواب ان المطلق يميز الى الكامل في الماهية لا في الصفات  
لعدم فقره للصفة والاجتماع والافتراق في الاوصاف فلا يكون اللفظ والاهلية املاً الا انه يقيد بها اجتماع  
في الملك المعروف كاذن **قوله** حل ان ابا بكر الاسكاف لم كان خلوها يقال لما حتى فاذا ارا وتبين انما به  
هذه السيلة يدعوه ويقول له ذلك وتسمى هذه السيلة بما يقتضيه اللفظ **قوله** وفي المعنى الثاني  
يصدق تضاد وبيان له **قوله** فحل هذا كان ينبغي للمصنف ان يقول وقضائي الثاني لان طاهر الجمار  
في التصديق فيما قضاه وليس كذلك **قوله** ولكن القاض لا يلتفت الى بيته فيما فيه كحقيقة عليه وهو المورث الا ان  
لتممة الوجوه عن الافتراض والعق بوجوب كلامه وذلك لان الفتوى انما هي بحسب الاعتقاد والنية والقضا  
بحسب الظاهر وقوله المسترح بحسب الظاهر اعني في الاحكام لا في الفتوى **قوله** هذا اذا لم يشتر ان يميز  
يعني الحكم في المورثين فما اذا كان الخلق على عبد مشترك كان ذلك ملكاً او استرثبه عبد اما اذا عقد بيمينه على  
عبد معين فيها يعقل المصنف فيما سبق على اصل القياس واعلم انه ينبغي ان يكون قوله يعقل المصنف في هذه  
المسائل قول ابي حنيفة اما عند ما فينبغي ان يعقل كلمة ثم يجب السعابة في المصنف والاضمان للاختلاف المعروف  
في تجزى الاعاق وعدمه **قوله** ممن خلف لا يدخل هذه الدار لا يعين فيها حصة العرق ولو دخل فيها بعد خرابها  
يجت وفي غير المعينة يعين فيها الحصة فلا يجت بدخولها بعد ما ضربت ومارت **قوله** فان قلت لم هذا السكال  
اورد بعض الشراح بصيغة ولما قيل ان يقول ولم يجب هذه واما جواب الشراح فحاصله انما لا نسلم انه يجب  
في الجواز باعتبار العلية ان يكون المعنى الحقيقي علة للمعنى المجازي بعينه بل كسنة فعل هذا القول ان استرثبه  
عبد اتم حراً او اذ الملك فملكه به به او اوتت او وصية يعقل وعلى ما ذكره المصنف لا يعقل **قوله** الا ترى انهم  
استعاروا الاتم للحر في قوله تربية الاتم حتى يعلل في الحر والاتم غير مختص بالحر بل اعم محمول ارتكاب كل  
ما يبي عنه وقد يقال الاتم الذي يعقب شرب الحر بحلول له لمحولة معه فيكون مختصاً به لا محالة فلم  
يتم التفسير به **قوله** والثاني اي النوع الثاني من الاتصال المورثي كان الانسب ان يقول اي النوع  
الثاني من اتصال السببية والتعليل **قوله** اتصال السبب بالسبب وفي بعض نسخ اتصال السبب بالسبب والاول  
الصحيح لان بيان استعارة السبب بالسبب دون العكس **قوله** المراد هنا السبب الذي ليس بعلة الخ السبب المحض  
مخدم ان لا يكون الحكم مضافاً اليه ولا العلة التي خللت بينه وبين الحكم والمراد هنا من السبب ان لا يكون علة  
موضوعية للحكم لان تكون العلة مضافة اليه ايضاً فان ذلك ليس شرط هنا وحاصل الفرق بين السبب والعلة  
ان ما يفيض الى الشيء ان كان اقضاه دائماً ليس علة والامر سبباً محضاً السبب قد يطلق على العلة كان يطلق  
عزيرها يقال البيع سبب الملك والتكاح سبب الخلق **قوله** كماله الرتبة الخ الانسب ان يقول كما يبيع بالسبب  
الى ملكا المعه فانه يضاف اليه ملكاً لرتبة الذي هو علة للملك المتحة دون ملك المعه الذي هو حكم بالاحكام



الرقبة يجوز ان يوجد ملك الرقبة ولا يوجد ملكا للرقبة كما في العبد والاخت من ذلك الرضاع **قوله** كاتصال زوال  
ملك المتعة الخ هذا نظر ايضا في السبب المحض بالسبب وبما انه ان زوال ملك الرقبة قد يفيض الى زوال ملك المتعة  
كما في زوال الامه المسله او بيعها او هبتها لكن زوال ملكه الرقبة كما في زوال الامه الجوينة والعبد وبيع  
الابن فيكون زوال ملك الرقبة شيئا محضا لو زال ملكا للمتعة لاعتل موضوعه له **قوله** ولو زال المصنف  
كاتصال زوال ملك المتعة بالفاظ المتفق لكان اول وجه الاول انه ان المراد بيان اتصال السبب بالسبب  
والسبب هنا قوله استخرجوه لا يمكن زوال الرقبة فان ذلك علة الحكم الذي هو زوال ملكا للمتعة قال  
في الحق كاتصال يتوقف ملكه المتعة بالفاظ موضوعه لملك الرقبة واتصال زوالها الى زوال ملك المتعة بالفاظ  
المتفق انتهى وانما قال لان صحيح الجواز بتقدير مضاف فكذا في قوله وهو هابط زوال ملكا للرقبة **قوله**  
وكاتصال يتوقف ملكا للمتعة بالفاظ موضوعه لملك الرقبة يعني بتقدير هذا المضاف في جانب التوقف كما  
يقدر في جانب زوال المصنف انما مثل تجانب الروايات وهذا لان ملك الرقبة سبب لملك المتعة في محل قابل له  
فان من ملك رقبته الامه ملكا بعضا اذا لم يكن ثم ما يخ من رضاع وغيره وخبره زوال ملكا للرقبة سبب لزوال  
ملك المتعة فان من اعنى منه يزول ملكا للمتعة يزوال ملك الرقبة حتى لم يحل له الاستمتاع بها مطلقا بعد الا  
بالنكاح لكونه مضمنا اليه **قوله** واستشكل شارح الحق الخ قول الامام في وجوب واجاب صاحب التحقيق بان العبد  
في باب الاستتار نفس السببية لا السببية في محل الاستتار علم ما عرف فوجوده ما ذكر من الاتصال وعدمه  
سواء اجاب بعض متباني المحققين بان ازالة ملك الرقبة مستلزمة لازالة ملك المتعة وهي حقيقة واحدة  
نوعية لا تختلف اذا اختلف ملك النكاح وملك اليمن وان اختلفت بالحال والعارض وهو كونه مضمونا  
في النكاح لا في ملك اليمن كما ان احكام ملك المتعة الثابت بالنكاح من يتوقف الطهر او لا فلا وجه ما وان خالفت  
احكام ملك المتعة الثابت بملك اليمن من عدم يتوقف ذلك من حيث الحال والعارض لا من حيث الحقيقة  
فبذلك العايدة لا تمنع من جواز الاستتار انتهى واما جواب السارح فينه يبي حتى لو قال المراد ان حرق  
وتوفي به الطلاق وقع بايضا لان الاعاق لا ازالة ملك الرقبة وهي مستترة لزوال ملك المتعة فيكون  
سببا له لكونه مضمنا اليه وليس بعله موضوعه له لخلل الواسطة باعتبار اهل الوضع وهو زوال ملك الرقبة  
وانما اجنب الى النية لان المحل الذي اضيف اليه الاعاق وهو الحرة غير متعين لعناء الجازي وهو  
الطلاق لانه قابل لعناء الحقيقي وهو التخلص عن الرذائل بخلاف لفظة التملك عند استتارته للنكاح  
حيث لا يتقرر الى النية لان المحل الذي اضيف اليه وهو الحرة لا يجتمع على الجواز الحرة لا يملك حقيقة التملك  
فيكون الجواز وهو النكاح مضمنا بالقرينة **قوله** كاستتار الفاط بالطلاق للفق الخ لقابل ان يقول لا  
يجوز ذلك بل قول الامام من ان الاعاق ازالة الملك على ما هو المقرر في مسئلة تجزي الاعاق لانه من باب  
الاستقاط فجوز استتار الطلاق له كجامع الاستقاط فيما لانه معنى ستهور وكانت المناسبة اليه  
عليها صحة الاستتار حاصلة اما لغة فلان كلامها للتحلية والارسال يقال اطلقت البعير ارسلة  
**قوله** ارسلة وتخلته وكذا العاق موضوع هذا قوله لقوله تعالى يا ايها الذين آمنوا اني ارى اني اعمر خيرا اي عبا  
هذه الاربعة اهل البيان من قبيل الجواز المزيل الاستتار قال بعض تراخ الامور لان الاستتار  
في الآية بل المراد فيها الحقيقة لان اهل اللغة قالوا الحرة بلغة اهل عمان اسم للعب وجعل الامم عن العفر

بينهم ان الله قال لعينا اعرابيا معه عنت فقلت له ما عنت في حرف ان من عرفة قوله اعمر خيرا اي استخرج  
خرا فقلت هذا يكون استتار السبب للسبب لان العفر سبب الاستخراج بالمال الذي يكون خرا **قوله** روح لا  
تكون الآية من قبيل اختصاص السبب بالسبب قيل ومن امثلة قوله تعالى ومن انما الذي يميزكم من التار وفابي مطوا  
سبب للزوق وقوله مطرت السماء نارا اي مطرا وهو سبب للنبات **قوله** فلما حمل ان استتار العفر المزوم  
للزام الخ المراد بالزوم وهو السبب وباللزام هو السبب وانما اطلق عليهما ذلك لان سبب الجواز على الاتصال  
من المزوم الى اللزام والمراد ان يكون الحق الوضع بحيث يتقبل منه الزمن الى العن الجازي في الجملة ولا يتوسط  
الزوم بحيث امتناع الانكاح في النكاح اذا ابيض بطلق على الامم مع انه لا يلزم من بقود البعير بقود الامم بل الامم  
بالعكس لكن قد يتقبل الزمن منه للاعتراف باعتبار القابلة والحاصل ان المراد بالزوم هنا ملاصق واتصال  
سبب من احدهما الى الاخر في الجملة وهذا يتحقق في كل ارض بينهما علاقة واتصال **قوله** واما استتار  
اللزوم للمزوم فانما يجوز اذا كان مساويا له دفع لما يقال استتار السبب للسبب لانه اذا كان بينهما  
ملازمة بالمعنى المذكور فحوز استتار اللزوم للمزوم كالجواز عكسه ونعير الرقبة ان المراد بقوله ذكر  
اللزوم وارادة المزوم جازيه اللزوم المساوي والسبب ليس كذلك الا اذا اقتصرت ان تقول الاستتار  
من جانب المتقرر وان المتقرر يلزم للمقرر اليه واتصال المزوم باللزوم انشد من العكس لان اللزوم  
قد يتفك عن المزوم اذا كان اعم وقد جاب ان المتقرر لازم للمقرر اليه فليس له ذلك اتصال بمزومه الا ان  
كان مساويا له تابع **قوله** وفيه نظير الجواب عن هذا الشيطان للعلة من القوة والاتصال بالعقول باليس  
للسبب مع سببتيه فلم يوترعوا في محنة الاسفل الذي هو شرط الاستتار على ما تقر **قوله** والوطي غير خفي  
بالعقد لوجوده عليه الممن او يتر الوهية او ارب السوال ورر على السبب الجواز الجواز الاستتار الوقوع قتال  
السابل بل ذلك واقع في القرآن **قوله** واذا كانت الحقيقة متعذرة الخ قبل المتعذر ما لا يتعلق به حكم وان تحقق  
والمتعذر قد يتصل به حكم اذا صار فردا من افراد الجواز **قوله** هذا ما لا المتعذر يعني الخلف على عدم الامم  
من الخلفا ذلك حقيقة الخلة وهي الحب والورق متعذر فيفتح بمنه على ما يخرج منها وهو طهرها وجماعها  
ونشرها وطرها وعبرها وقهرها ولواكل من يجدها كذا لم يجتنب لانه حدث فيه صنع ولواكل من خله  
الظاهر انه لا يجتنب وذكر ابو اليسر انه جئت كذا في الجامع الكبير ولو اضاف بمنه الى تجر يمكن اكل عينه  
لنصب السكر بفتح بمنه على اكل عينه **قوله** وان لم يكن لها امر اي كالحلاق والضبط **قوله** ولو تكلفوا  
من عن الخلة اي من اوزقها وخبرها لا يجتنب في الصحيح هذا اذا لم يكن له نية فاما اذا نوي شيئا يقع على ما نوي  
ان كان للفظ حكما كذلك كذا نقل عن الامام شمس الكوردي وكذا اذا لطف لا ما كل من هذا الدقيق وضع  
على ما يتخذ منه ان الحقيقة مبهمة واختلفوا فيها اذا اكل من الدقيق فيقبل بحت وهو لا شبهة بالنق  
الصح في الاعتبار لان الحقيقة لما جرت لم يكن مرادة من الكلام فلم يتعلق بها حكم **قوله** قال حقيقة وهو  
وضع القدم حاصلا يمكن استعماله فيها عادة اذ لو اطمح ووضع القدم في الدار بحيث يكون باقي جيله  
خارج الدار لكانت عرفا انه وضع القدم في الدار فخل على جاز وهو الدخول مطلقا فيجوز بالدخول  
حاصلا وانما استعماله لا يجتنب وضع القدم من دخول فيكون الحث بالدخول حاصلا لان جهة لونه  
حقيقة بل من جهة ان ذلك صار فردا من افراد الجواز وهو معنى عموم الجواز فان قلت قد مر في المبسوط والمبسط

عزم



بان الدخول ما ساقه حقيقة من مجهول فقلت ان المراد انه صار حقيقة عوفية وهي من مجهول بخلاف الحقيقة  
للغوية في وضع القدم مطلقا **قوله** والمجهول شرعا متعديا متعديا متعديا ان قد روي المتروك او على التبيين  
ان قد روي المتروك او بالمتروك ايضا **قوله** كما لم يجر عاده متعديا ايضا ما على التبيين او على الطريقة اي من جهة العاد  
او في العادة **قوله** حتى ينفرد التوكيل بالخصومة الى الجواب مطلقا التوكيل بالخصومة هو ان يقول المدعي او المدعى  
عليه لوجاهة وكلمة بالخصومة اي المنازعة **قوله** بجواب بطريق اسم الخاص على العام يعني علاقة هذا الجواز ما  
اخلاف اسم الخاص وهو الخصومة على العام وهو الجواب لان الجواب يتناول الاخر اسم والعام لا يتناول ولا الخصومة جوا  
الانكار فقط او اخلاف اسم المسبب على المسبب لان الخصومة سبب الجواب او اطلاق اسم الجواز على الانكار لان  
الذي يتقدم من الخصومة بعض الجواب فتكون الخصومة بعد الانكار وبعض البعض بعض او اطلاق الفيد واستعمال  
الفيد في المطلق لجزم المدعي عليه فاق التوكيل عند القاضي بان موكله لهذا لاف جاز وان اقر في غير مجلس القضا  
لم يجز استحسانا عند اي حجة ويجز رحمة الله خلافا لابي يوسف رحمه الله الا انه لم يخرج من الوكالة عدما  
في القياس ولا يجوز اقوال في الوجهين وهو قول ابي يوسف الاول وروى في لانه وكلمة بالخصومة وهي  
المتارعة او الاقوال سالمة وهي ضد الخصومة التي اقربها والامر بالشي لا يتضمن الامر بصدقه وظلنا لان سلم انه  
ما مور بالخصومة ولا يجوز ان يامر المسلم بالحرام فلما ثبت ان الخصومة مجهولة شرعا جاز في المجاز وهو الجواز  
المتناول للاقوال والانكار واما قول ابي يوسف الاخر وهو القول بصحة اقواله مطلقا سواء كان في مجلس القضا  
او غير ذلك لان الموكل اقامه مقام نفسه فيصير منه ما يصح من موكله من صحة الاقوال مطلقا فلما جاز الجواب  
انما يكون بمجلس القاضي ان يترتب على خصومة الاخر معه فيكون من جاز القائلين كسيرة جزئية شبيهة  
وان كان في نفسه حسنة **قوله** ولا يقبل الصبي الكافر قضا ما وان قبل مسلما خصم الصبي الكافر في ذلك مع  
ان عدم الصبي خطأ مطلقا ولا يقبل به لدفع وهم ان الكفر قد زال الرحمة فيلحق ان يقبل ويقرر الدفع ان  
الصبي مطلقا نطه الرحمة ولذا لا يقبل الصبي الكافر لان الرحمة لا تسلبه وصف الكفر **قوله** ولا يلزم جواز  
سبب الجواب سوال تقدير قد قلنا ان الصبي مطلقا نطه الرحمة ومع انكم تقولوا يجوز سببه  
واسترقاقه ولا رحمة في ذلك لان الرقة تنافي الرحمة وتقرر الجواب ظاهرا **قوله** والزام المجاز لاجل  
واحد منها وهو الخل على الذات الزم الثلثة يعني التزام المجاز لاجل الاصرار عن واحد وهو ترك الحرم بها  
وهي ترك الحرم وترك التوقير وترك مواصلة الزنا هذا الالتزام الثلثة كلها فتكون الحقيقة ادنى اولى  
من هذا المجاز لان الخل على الحقيقة امر يلزم منه واحد على المجاز يلزم الثلثة **قوله** وما ثبت هذا  
فليس يعتبر الاخر من صبي والضميمة لا تغفل وان لم يصلح دأبا الى التبيين فان كان المخلوف يتقيد به ايضا  
لان الوصف يصير مقصودا باليمين لانه المعروف للمخلوف عليه ولو ترك اعتبار بطلب اليمين من حلف  
لا ياكل حرم جمل فاكل حرم كسرت لم يجت وان كان المخلوف عليه مرفقا بالاشارة لا يتقيد باليمين بالوصف فاما  
حلف لا ياكل حرم هذا الجمل فاكله بعد ما صار كسرت لم يجت لان الوصف اما للتقيد او للتعريف ولا يعمل للتقيد  
منه لانه لا يعمل دائما الى التبيين فان من منع عز لم ياكل حرم الزنا بلحقة كان استدامتها من كل حرم الكسرة ولا  
للتعريف لمصلحة معرفة اقرب منه ومن اشارة اذ هي فوق الوصف في التعريف لكونها منزلة وضع اليد على السار  
اليه فيجعل على المجاز وهو ان جعل عبارة عن الذات كانه في كل حرم هذا الجواز **قوله** كان الواجب ان يتقيد

حين يوصف الصبي بالخلخلاف قوله لا اكلم صبيما حيث يتقيد باليمين بصفة الصبي وان كان يلزم المجاز  
لجواز المجهول شرعا لان هناك ما رتب الصفة معرفة للغات وبدون تلك الصفة لا يثبت الذات المخلوف عليه  
ولو لم يعتبر الصفة ولم يتقيد باليمين بها وليس الكلام بجواز بلخوا لانه املا وفي ذلك ابطال اهلية واهدار  
ادمته ولخافه ما لهما ثم لا يجوز ذلك فصار التبيين مقيد بتلك الصفة وان كانت حراما لان اليمين على الحرام  
يتقيد ايضا فان قوله ليعقل اليوم فلانا او لا يكلم الياء او لا يميل فان يمينه تتقيد وتحت والله الموفق  
**قوله** واذا كانت الحقيقة مستعملة والمجاز مستعمل او كانا في الاستعمال سواء وتكون الحقيقة اكثر استعمالا فاليمين  
للحقيقة بالانفاق ايضا وان كان المجاز اغلب استعمالا منها ومن سببه الكتاب فعند اي حجة العرق للحقيقة  
وعند ما العرق للمجاز لان الموضع في مقابلة المراتح سافط كما لم يجر مقابلة المستعمل فيترك به بالضرورة قلنا  
غلبة استعمال المجاز لا يجعل الحقيقة منجوعة لان العلة لا ترجح بالزيادة من جهة فيكون الاستعمال في حد  
التعارض وتقابل ان يقول ما لا هو التحقيق لان المجاز المتعارف حقيقة عوفية والحقيقة اللغوية  
بالنسبة الى الحقيقة العوفية بجاز كما عرف في محله والخل على الحقيقة اولى والجواب انا لان سلم ان الحقيقة  
اللغوية بجاز بالنسبة الى العوفية عند كونها مستعملة بل ذلك انما هو عند مجازها كما مر به الامام في الاسلام  
وغيره وكلامنا في الحقيقة مستعملة وليس سلمنا فالعوفية بالنسبة الى اللغوية بجاز ايضا فلم يكن الخل على  
احدهما اولى من الخل على الاخر الا بالترجح ثم نقول الجمل على اللغوية اولى لاصالتها وبها استعمالها في موقعا  
الاميل فظهر بهذا ان قول ابي حنيفة رحمه الله اقرب الى التحقيق والله اعلم **قوله** لكن الجواب سوال  
بان يقال قوله مستعمل لا طائل تحته لانا استعمال ادخل في ماهية الحقيقة اذ هي الكلمة المستعملة فيها وضعت  
له مكانة قال واذا كانت اللفظية المستعملة مستعملة والجواب ان المراد من كونها مستعملة ان لا يكون  
مجهول فتقديره واذا كانت الحقيقة من مجهول لكن ذكر لفظه مستعملة للمساواة التقديرية وادان  
اعتبر المصنف هذه المسألة التقديرية لقرينها دون تلك المقابلة المورديه **قوله** والمجاز متعارفا  
اختلوا في تفسير المتعارف قال شايخ بلخ المراد به التعامل في شايخ العرف والمراد به التقام قال  
شايخ من اولى النهي ما قاله العراقيون قول ابي حنيفة وما قاله شايخ بلخ قوله لا دليل ما لو حلف لا يا لخل  
فاكل حرم الاربي والخنزير تحت هذه لانا التقام يقع عليه فانه يسمى خما وعدهما لا تحت لانا لا يبولان عادة  
ثم اعلم ان المجاز المتعارف اولى بغيره مطلقا سواء كان عاما متناولا للحقيقة ام لا وفي كلامنا في الاسلام وغيره  
ما يدل على انه انما يترجح عند ما اذا اعم الحقيقة **قوله** وتقابل ان يقول مدعي على صلبه ان لا يجوز الصلاة  
مادون الآية وذلك لان قوله تعالى فاقروا ما ينس من القرآن حقيقة المستعملة ما يتناول اسم القرآن  
لتعقضا الجواز بدون الآية وبه جزم القذوري فقال الصحيح من مذهب ابي حنيفة رحمه الله ان ما  
يتناول اسم القرآن يجوز به الصلاة والذي في الهداية وغيرها ادنى ما يجوز به الصلاة عند ابي حنيفة  
آية لقوله تعالى فاقروا ما ينس من القرآن حقيقة المستعملة ما يتناول اسم القرآن  
الى كماله في الماهية والجرم يكونه فاقروا ما ينس من القرآن الآية اذ ليست في دعاء فالحق ان معنى الخلاف  
على الخلاف في قيام العرف في هذه قاريا بالآية العقيمة واللا بعد وهو معتمد ذلك مناه عن رواية  
ما يتناول اسم القرآن لا يقال مادون الآية خصوص بالاجماع والعام المحض دون جبر الواحد فيجوز



تخصيصه بجزء واحد لا نقول التخصيص بالاجزاء ممنوع ولو سلم ثم جواز ضم شي الى الفاعله لما لم يخص لا  
يجعل به واللازم باطل والحق انما ليست موضوعه للتعوم وانما هو لحد الحقيقة والمواد به هنا المطلق والمطلق  
منصرف الى الكمال فثبت انما ليست موضوعه على انما لو كانت عامة لزم قراءة جميع ما يتصور واللازم باطل فثابته  
**قوله** واصلها منقوض بما اذا حلف لا يقرأ القرآن كجنت بقراءة آية مصرع اجماعا يمكن للجواب عنه بانه  
انما يجتهد بذلك احياطا وان قال في الاسرار ما لا له احياطا فان قوله يقال لم يردم نظرا لا سقار في قرأتها  
وهو قرآن حقيقة في جنت الحقيقة حرم على الخائض والجنب ومن جنت الحرف لم يجر صلاته به احياطا وانما هو في  
**قوله** والكرع من الفرات الكرع هو ان يخناول الماء بعينه من موضع يقال كرع والماء اذا دخل فيه اكارعه  
بالخوض فيه ليس باصل وقد في الدابة انما كاد شرب الا بال دخول اكارعه فيه ثم قيل ان الانسان كرع في الماء  
اذا شرب الماء منه خاصا ولم يخص **قوله** لانه اي قوله لا اكل من هذه الحظيرة او لا شرب من الفرات المصنف  
وهذا بناء على ان الحقيقة عند في الحكم وعند ما في الحكم اعترض بانه لا حاجة الى هذا على قوله في بون الخلف  
وذلك لان ذلك الجواز وعمومه دليل مستقل على رجائه سواء كانت الحقيقة في اللفظ المستعمل وفي اتيان المعنى  
فان يدخل الحقيقة فيه ولا على قول اي حقيقة لان الجواز لما كان خلفا عن الحقيقة سواء كان في اللفظ او المعنى تكون  
الحقيقة اول فيما الحاجة الى تخصيص الحقيقة باللفظ واجيب بان كون عموم الجواز دليل مستقل في الترجيح بدون  
اعتبار الحقيقة في الحكم ممنوع لانه لو ثبت ان الحقيقة في الحكم كان لا الامام لم يجوز جميع الجواز عموم حكمه وكانت  
الحقيقة اول في الخلاف لان ترك الاصل بالخلف لا يجوز مع العودة على الاصل واذا كانت الحقيقة باعتبار الحكم  
امكن ترجيح الجواز لان حكمه لما كان اعم بحيث يشمل حكم الحقيقة لا يلزم من العلم به ترك الاصل وهو حكم الحقيقة  
بل يصير الاصل والخلف معولهما وبيان الحاجة ما سبقه الى تخصيص الحقيقة بالكلم عند ايضا يمكن الترجيح  
باصالة الحكم بالحقيقة وعدم استلزام الجواز هذا الاصل فلو كانت الحقيقة باعتبار الحكم عند لوجب ترجيح  
الجواز ايضا كما قال **قوله** يعني هذا ابني جاز الخ عذرها الامل هذا ابني لآيات النبوة والخلف هذا ابني  
لا يثبت الحرية بمعنى ان آيات النبوة الجارية الاستفادة من اللفظ قد صار خلفا عن نفسه في آيات  
النبوة الحقيقة التي ليست مفقودة منه **قوله** لان الجواز خلف على الحقيقة بالانفاق لا خلاف في ان الجواز  
خلف عن الحقيقة وان لا يثبتون الخلف من تصور الاصل وان شرط الميراث الخلف انعدام الامل بخلاف  
البدل وان الحقيقة والجواز مواصف اللفظ وانما الخلاف في الحرمة الحقيقة **قوله** فجعل لا المذهبين اي  
مذهب ابني حقيقة ومذهبها الاصل هذا ابني الاول ان يقال الاصل والخلف هذا ابني لان الاصل هذا ابني والخلف  
هذا احرفا يقال كيف يكون هذا ابني خلفا عن هذا ابني لا يخلو كون ابني خلفا عن نفسه لانا نقول هذا الكلام  
في محل الحقيقة عزم في محل الجواز فبما تغاير بسبب اختلاف الجلس فان قوله هذا ابني في محل الجواز خلف  
خلف عن قوله هذا ابني في محل الحقيقة **قوله** ولو كان المراد ان هذا ابني خلف عن هذا احرفا لخلاف يكون  
في الامل والخلف اي في تعيين مجموعهما لان كل واحد منهما اذا الجواز الذي هو الخلف انما هو هذا ابني لآيات  
الحرية بلا خلاف على كلا التفسيرين وكان الاحسن ان يقول فالخلاف يكون في الامل ايضا في تعيين الحقيقة  
التي هي الاصل ولا يثبت على جهة الحقيقة ولا يقال معنى الحقيقة في الحكم ان الحكم المجازي خلف عن الحكم الحقيقي  
فقدما الامل بتو النبو والخلف بتو الحرية عنده الاصل والمراد ان هذا ابني جازا في منع الخلاف في كل

عن الامل والفرع لانا نقول هذا الامل على التفسير الاول ايضا لان الامل عند ليس هذا ابني حقيقة بل  
النظم به والتحقيق ان الامل والخلف هما اللفظان اعني الحقيقة والجواز والنزاع في ان هذا خلف عن  
ذلك في حكمه او في الحكم به وما ذكره ذكره من ان حكم هذا خلف عن حكم ذلك اخذ بالخاص والافصح  
للمعقود بفعل التفسير الثاني يكون الحقيقة التي هي الامل عند مغايرة لما هي الامل عند مما بخلاف  
التفسير الاول فانه لفظ واحد خدتم جميعا كالخلاف على التفسيرين **قوله** في ان تصور الفاعل في هذا  
وقع في هذا السرح بالعين وهو سبق فلم والمعرف الفاعل بالفرع **قوله** هذا غير صحيح يعني تفسير بعض  
السراح الحقيقة بما ذكر في صاحب التحقيق هذا التفسير غير صحيح لان الجواز لا يكون خلفا الا في  
حقيقته التي قبلت عن خلفها الى محل الجواز ما عن الحقيقة الثانية محل الجواز فلا ولو كان لفظ هذا ابني  
عن لفظ هذا احرفا ياتي الخلاف في قوله هذا ابني لا كبرسنا منه لان حكم الامل وهو الحرية النابته  
بقوله هذا احرفا ليس بمنسحب في هذا الحل بل تصور كما في الامل فبما منه فيلزم ان يثبت العتق عند ما هو  
شرط الجواز وهو تصور حكم الامل فالامر بخلاف بل المراد بالحقيقة في الحكم والكلم ما قلنا وهذا الكلام  
غير متفق في نفسه لا يجب الحكم اصلا **قوله** ويظهر الخلاف في قوله لعبد وهو اكبرسنا منه هذا  
ابني الخ ولو قال السيد هذا القول لعبد الذي بولد مثله لمثله وهو معروف والنسب من جرح كان  
قوله ذلك خلفا في آيات العتق عن قوله هذا ابني لانه الحقيقة في آيات النبوة والعتق عذرها  
نفس الحكم في محل الجواز عن الحكم به في محل الحقيقة عند اي حقيقة ثم يثبت العتق بناء على صحة التكلم  
فلو كان بولد مثله لمثله وهو يجوز بالنسب يثبت نفسه من سيده بلا خلاف **قوله** ذكرنا المعلوم  
وارادة اللزم المراد بالمرزوم النبوة وباللازم العتق وذهب بعضهم الى انه من اطلاق السبب على  
السبب لان النبوة من اسباب العتق وما ذكره السراح اظهر ان العتق في اكبرسنا لا يمكن لنبوت  
النبوة فلا يكون سببا عنها **قوله** ولغايل ان يقول يقتض هذا الامل اي الامل السابق المتفق  
وهو تصور الامل بتو الخلف بين ابني يوسف ومحمد وهو استرط كون الامل في جرحه محققا موجبا  
الحكم بخلق الجواز عند نذر العتق **قوله** مسيلة الكوز وهي ما اذا حلف ليس بشي ما الذي في  
هذا الكوز ولا ما فيه او كان فيه ما وصي منه قبل مضى ما وقت به من الزمان وان كانت اليمين  
موقته فانه قال فيها بانقضاء اليمين لوجوب الخلف وهو الكفارة مع استحالة الامل وهو البر والحق  
ان هذا مبني على اصل اخر في باب اليمين بخلف فبما بين ابني يوسف والامامين وهو استرط الضرر في  
انقضاء اليمين ونقلها وعدم ذلك فعند لا يستلزم بل خلفا عن جرح في المستقبل سواء كان قادرا او لم  
يكن فالتمس على من السما وتحويل الحجر ذهبوا عذرها محلها جرح فيه رجا المدق لان محل الشي ما يكون  
قابلا للحكم وحكم اليمين البر وهو لا يتحقق فيما ليس فيه رجا المدق فلا ينفذ اصل اليمين العمول  
فلا يستلزم على اصل اخر لان الاختلاف للخصيات له اثر في اختلاف الاحكام **قوله** فحصل  
الخلاف انه اذا استعمل لفظ واريد به المعنى المجازي هل يستلزم ان كان المعنى الحقيقي بهذا اللفظ ام لا  
فعند ما يشترط وعند لا يشترط والحق ما ذهب اليه ابو حنيفة لان استرط امكان المعنى الحقيقي للمعبر  
الى الجواز خلاف الحرية فان ذلك بطريق الاستدلال من مسيلة هذا ابني لا كبرسنا منه وبما



ساقية لانه يحملها الما لم يحارب فيه لكونه ظاهرا في الشبهة فتولد ريبا سدا ولو صرح  
بالشبهة بان هذا كما ان لا يثبت الحرية فكذا هنا واما في الاصغر سنا منه فان الحل فيه صحيح وان  
كان معروف السبب من الخبر لان الولد قد يتخلق من شخص وان استمر نسبه من غير شرع فلم ينجح الى التبيد  
فتأمل **قوله** وجه ما سبق وهو الحقيقة المستعملة او في غيره وعندهما الجواز المتعارف او في الحقيقة  
لما كانت في الحكم عند لا يثبت المزاوجة بين الاصل والخلف لان الحكم بالحقيقة عند ما كان العمل به راجحا  
على الكلام بالجواز لاصالته وخليفة الاخر فصارت الحقيقة المستعملة اول الجواز المتعارف وعندهما لما  
كانت الحقيقة في الحكم وجب الترجيح باعتبار الحكم وحكم الجواز راجح على حكم الحقيقة لانه انقلب استعمالا  
والرجوح مقابل راجح ساقط وهذا التحليل لما اول ما ذكره بعضهم من الحقيقة لما كانت في الحكم وجب  
الترجيح باعتبار الحكم وحكم الجواز راجح على حكم الحقيقة لدخول حكم الحقيقة تحت عموم من غير علم فكأن  
العمل بالجواز اول لكونه اكثر قابلية لان هذا انما يطرح دليلا لما عمل المدعي اذا ثبت العموم في كل جواز متعارف  
كما في العورتين وهما السرب من العورات والكل الخطة المذكورتين فاما اذا لم يثبت ذلك والتمس الجواز  
المتعارف الى ما له عموم يتناول حكم الحقيقة واي ما ليس كذلك فلا يتم هذا الدليل لكونه اخص من  
الدلول خلاف التحليل الذي ذكره السارح فانه يمثل التسمين وايضا زيادة الفايده في الجواز وعمومه  
دليل مستقل على رجحانه سوا كانت الحقيقة في الكلام او في الحكم فإني مدخل الحقيقة فيه فتأمل ولما قيل  
ان يقول لا نسلم ان تحت الحقيقة المستعملة والجواز المتعارف له تعلق تحت الحقيقة لان الجواز لما كان خلفا  
من الحقيقة سوا كان في اللفظ او المعنى مما قبل عنه تكون الحقيقة اول ما الحاجة الى التحقير باللفظ في  
الحقيقة ومن طرفها الجواز المتعارف حقيقة عرفية والحقيقة اللغوية بالسبب الى العرفية جواز الحل  
على الحقيقة اول بل الحقيقة هنا فيه دعواها لان ابيات البقي المجازي لما كان خلفا عن ابيات المعنى الحقيقة  
فيكون الاصل هو المعنى الحقيقة في كل اللفظ عليه اول ويمكن ان يجاب بان الحقيقة لو لم تعتبر لم  
يتحقق الخلاف في اكثر منه بظن بالتأمل ولا نسلم ان الحقيقة اللغوية مجاز بالسبب الى العرفية عن كونها  
مستعملة بل عند جوازها كما ذكره في الاسلام **قوله** يرد على قول ابي حنيفة اي املا المذكور وهو ان الحقيقة  
في الكلام دون الحكم **قوله** لعبد هذه ابني وكذا قوله لأمته هذا ابني فانهما لا يثبتان عند مع صحة اللفظ  
وامكان الدعاء بالجواز **قوله** والذكر والابن جسان لاحد في المنافع فلم يكن المساواة له وهو العبد من جنس  
السمي وهو البنية فيستحق الحكم بالسمي وهو مدوم معتبر في جميع الكلام والعدوم اجابا وافرا فلا يمكن  
جعل البنت مجازا عن الابن لوجه **قوله** واما تعدد المجازي وهو التحريم جعل قوله هذه ابني لآيات  
النسب والطلاق لآيات التحريم ولا يثبت التحريم فيه غير مطلق التحريم وهو لا يصح ان يكون علاقة بكون  
للاستعارة للتبني في بين التحريمية فان قلت سلما ان تبوت النسب في الاصغر سنا قد يقدّر شرعا به  
بالنسبة اليه كما في قوله لعبد الذي يولد له مثله وهو معروف النسب من غير مظهر واثرة ولما  
للقول في حقه فلما لان الاقرار بالنسب ما يبطل بالرجوع قبل القول لان تكذيبه الشرع لا يكون اقل من تكذيبه  
لنفسه واذا لم يثبت النسب بالنسبة لا يثبت الحرية التي هي من لوازمه لانها لا تتابع بانها المتبوع ولا يثبت  
ايتانها بعد الخروج ذلك في وسع خلاف مسألة الجد لان الحق لا يقبل الرجوع فاني قلت ما قلتم

وان كان ظاهرا على قولها فليس بظاهر على قول ابي حنيفة لان الحقيقة عند في الكلام وهو صحيح وهما  
جان على قانون العربية من المبتدأ والخبر وانما استخ حكمه لما منع فكان ينبغي ان يجعل مجازا عن التحريم  
الثابت بالطلاق لان عنه وبين التحريم الثابت بالبيعة وحده نوعية وان كان متناهيين في بعض  
الاحكام وذلك لان صحة الاستعارة كما قلنا في ملكه الرقبة المستلزم للحد المقتضى مع ان ملك الحقيقة الحامل  
بالبيع غير ملك الحقيقة الحاصل بالنكاح لكن لما اتخذ النوع استيعار اللفظ له وغاية ما ذكرتم من المناقاة  
انما منع الاستعارة على مذهب من شرط تصور حكم الاصل والكلام على مذهب الامام وهو لم يترط ذلك فلجوا  
ان الحقيقة وان كانت في الحكم عند وفي تقدير الحقيقة من جهة العربية لانه لا بد للجواز من العلاقة  
الحقيقية له اتفاقا والاحتمال الاستعارة في الكلام صحيح من جهة العربية من غير علاقة ولا ينجح بطلانه  
وقد ثبتت عدم العلاقة بين قوله هذه ابني وبين الطلاق فلا يصح الاستعارة بينهما وليس بين  
التحريمين وحده نوعية بل بينهما المباشرة الكلية لما بينا بخلاف ملك الحقيقة فانما استخرا حقيقة  
اذ لا حقيقة لها غير ملك الوطى والعرف بينهما بالعوارض **قوله** فلا يمكن العمل بموجب هذا الاقرار قيل  
تأكد بالقبول لاحتمال انتفاؤه بالرجوع او بالرد **قوله** واما وضع المسئلة في معرفة النسب الخ جواب  
سؤال تدبر ان قال اذا كان الحكم في جمول النسب كالمروفة فما قبله التقييد بالعرف فاجاب باذا  
التقييد لا يظهره نقد والعمل بالحقيقة فيها لا للاختصاص وعمل قول صاحب المخطط نظمو في يد التقييد  
**قوله** رد ذلك حجة بالاستقراء دليل العمل بالاستقراء والاختصاص على حصة انما هو على قول ابي حنيفة رضي الله  
عنه خاصة ما عدها فيستعمل الحقيقة معارضة الجواز المتعارف ايضا كما مر في هذا **قوله** الحقيقة تستلزم  
فرع من بيان احكام الحقيقة والمجاز شرع في بيان القرابين الصارفة للحقيقة الى الجواز **قوله** بدلالة  
العادة على تركها العادة عبارة عما يستقر في نفوس من الامور المتكررة العقولة عند الطباع السليمة  
وهي عرفية وترعية اما العرفية سوا كانت عامة او خاصة في ان يصير اللفظ مستعملا عند الجمهور في معنى  
يحت لايضا والى اذهانهم عند سماعه غير ذلك المعنى ولا يستعملونه الا فيه شهوة عدم ذكر استعماله  
فيه تحت ان الحقيقة قد صارت ملحوظة فيه فيما بينهم واما الشرعية في ان يصير اللفظ مستعملا في  
معنى لا يستعمل الا فيه تحت نص الحقيقة اللغوية ملحوظة لان المقصود من الكلام الاتهام في صا اللفظ  
في العرف او الشرع تحت لا يهتم منه الا ذلك المعنى وجب العمل عليه لعمروية الجواز بذلك كالحقيقة العرفية  
او الشرعية لتبادر ذهن اليه من غير قومية وتكون الحقيقة اللغوية بالنسبة اليه جواز لعدم انتقال  
الذهن اليها من غير قومية **قوله** ثم بطلت الارقان العهود الخ اعلم انهم اختلفوا في ان الحقائق الشرعية  
على موضع جدد ابتداء او منقولات من معانيها اللغوية وكلام المعنى والشارح انما يمتشي على القول  
الثاني **قوله** وبدلالة اللفظ في نفسه وهو ان يكون اللفظ متناولا افراد على سبيل الحقيقة ثم حصن  
بالاعتصام بكون بعض الافراد ناقضا او كاملا وهذا التمس على نوعين احدهما ان يكون اللفظ متناولا  
عن مال في سواه لغة وفي بعض افراد ذلك السمر بوع فقول فعند الاطلاق لا يتناول اللفظ ذلك  
الناقص لما ثبت من ان المطلق يصرف الى الكامل وما بينهما ان يكون اللفظ متناولا عن القصور في سواه وفي  
بعض افراد ذلك السمر نوع كمال فعند الاطلاق لا يتناول اللفظ ذلك القصور كمال يعرف اللفظ



الى معناه الوهمي عند الاطلاق وقد مثل المصنف للدول مما لمن وللتا في مثال واحد قوله لم تحت  
 ما حكم السكة هذا اذا لم يكن له منه كذا في المقوم فلما لم تحت ما حكم السكة وهو لم حقيقة ثبت ترك  
 الحقيقة واردة الجواز وهو ارادة لم ناسر من الدم لدلالة اللفظ على ترك الحقيقة كما سيأتي فان قلنا سلم  
 ان اللحم الناسر من الدم مجازا فاجاب ان لفظ اللحم يستلزم ناسر من الدم وبغيره فلما اراد ناسر من الدم هنا  
 صار عاما بالارادة واردة الخاص من العام تكون مجازا لا حقيقة **قوله** وعند ما لك تحت وهو القياس  
 لانه لما حقيقة ولهذا لم يصح نفيه عنه وقد سماه الله تعالى لما لقوله تعالى ومن كل ثمر ما يكون لحما طريا  
**قوله** في الحاجات اي الاطعمه **قوله** والعرف في المعين وقيل يخصص به العموم كما يخص به في الاكلت راسا  
 جواز ان يمينه صرف الى راس العم والمقودون بطلق الراس حتى انه لا تحت ما كل مثل راس الجواد والعقور  
 اجامعا وان وجد بهما سمي الراس حقيقة وعلى هذا يكون هذه المسئلة من مسائل القسم الاول لان القسم ولا  
 بعد في جعلها من القسمين باعتبار ان لا اختلاف الا اعتبارا اثر في قبول الاوصاف من غير ما حاح الاثنا  
**قوله** ولحم السكة مخصوص في اللحم لان في لحمه قصور من جهة المعنى فلا ينصرف اللفظ اليه وان تناول  
 الاسم حقيقة عملا بانصراف المطلق الى الكمال **قوله** نقابل ان يقول لحم يمكن ان يجاب عنه باننا لا نسلم  
 انه لو كان محض ما بدلالة الاسحاق لكان مجازا لان الخارج من العام بالتحقيق ليس مجازا بل حقيقة  
 اذا الترك بطلق على المسا من حقيقة مع انه مخصوص من العام وهو قوله تعالى فاقبلوا بقولهم وان احد منكم  
 استجار فاجزه **قوله** ويمكن ان يقال هذا جواب عن ايراد ما جاب الكشف وحاصله انا لا نسلم نبيج  
 ان يكون له ما خذ على السكة لمتحدة دوران لحم تركيب على ياديه ومعنى السكة والقوة كالحج  
 وحلم وحلم وبلغ وبلغ والخم الجرح اذا برأ والجم الحرب اذا آتته وذلك اذ لا ما خذته الاستفاق  
 وان اسلم الكرم في بعض الواو على ان اعتبارا المعروف اول من اعتبارا للالام **قوله** فلو اكل لحم الاردي او  
 لحم الخنزير تحت على هذا الطريق اي طريق فخر الاسلام وما بعده وهي انظر الى ما خذ الاستفاق ولا  
 تحت على الطريق الاول وهو السكة بالعرف لان لحمها لا يستعمل استعمال اللحم في الحاجات اكلها هذا  
 التمر ياتي **قوله** لا يتناول المكاتب الخ لانه اتت الحق لكل مملوك اصف اليه بالملك مطلقا بقوله كل مملوك  
 لي وهذا غير موجود في المكاتب لان المكاتب مملوك رقيق لا يداو ولا يستقل بالعرف في اكسابه والولي  
 اجنبي عما في يده وعن نفسه حتى لو منه الاصل لو جني عليه ولو اتلف ماله ضمن ولم يجزله وطى المكاتب  
 ولو وطىها لو منه الحق ولم يفسد نكاح المكاتب بخت مولا به موت المولى لانها لم تملك المكاتب فلم يكن  
 مملوكا من كل الوجوه فلتقصا ان المملوكية فيه لا تتناول مطلق لفظ المملوك الا بالهيئة بخلاف المديبر  
 وام الولد فان المالك فيما كل مل ولذا جاز للمولى وطى ام الولد والمديبر لا يحل الا بكمال الملك كما  
 او عينا فدخلان تحت مطلق الاسم لكن لم يجز اعتنا بهما عن الكفارة لان الرق فيما قاص لان ما ثبتت  
 من جهة الحق لا يحتمل الترخ ويجوز عن المكاتب عن الكمال الرق فيه لقوله عليه السلام المكاتب عبد  
 ما بقي عليه درهم فدخل تحت مطلق اسم الرقبة والجاهل ان الرق في المديبر وام الولد نادى والملك  
 كمال في المكاتب بالعكس فيثبت الحكم فيها على عكس حكم المكاتب اذ الحكم يثبت على العلة  
 ويعكس بانعكاسها هذا وقد تقدم من الساج عند قوله لكننا مطلقه لذا الملك في المديبر ناقص

وليس بظاهر **قوله** لان المكاتب كالحريد الاحاجة الى التشبيه لان التشبيه يعني عنه فلو قال حريرا  
 لكان احسن فتأمل **قوله** اي عكس ما ذكرنا من المسلمين وهو ما تركت فيه الحقيقة باعتبار الكمال وهذا  
 هو النوع الثاني **قوله** قلنا المعنى الزايد الخ حاصل العرف ان هذه الثلاثة لوجود زيادة المعنى فيها تمت  
 عن الفاعلية لان اسم الفاعلية كمال يدون ذلك المعنى والزيادة على الكمال نقصان بخلاف الطرافات  
 السركة بفعل الطرافات انتهت غايتها اذ فعل السركة في الطر موجود مع زيادة معني مؤكدا غير مناف له  
 وهو مسارقة عين البعظان المعنى للمحفظ فتشابهت السركة بالطر بها وبها وتكاملت غايتها فلا يكون  
 في الطر زيادة على الكمال بل الكمال يحمل به بخلاف المعنى الموجود في الاشياء الثلاثة لان ذلك مناف للمعنى  
 الفاعلية من حيث ان العدا مقنود والتفكك امر زايد فيكون الزيادة زيادة على الكمال وذلك بعضا  
 قوله وعندهما تحت وهو قولنا المتناهي لان الفاعلية اسم لما يولد على سبيل التسليم وهذه الاشياء اكل ما  
 يكون في ذلك فيصرف الاسم اليها لان المطلق ينصرف الى الكمال ولتقابل ان يقول بفعل هذا ينبغي ان لا تحت  
 الا باكل احد هذه الاشياء الثلاثة ودون بقية الافراد كما ضا بالنسبة الى غيرها وليس كذلك فتأمل **قوله**  
 وان نوالها اي هذه الاشياء الثلاثة عند الخلف تحت اتفاقا لمحل الخلاف اذا لم يتوعد ما تحت وعنده  
 لا تحت وذكر في الحقيقة والمعنى وغيرهما ان هذا الخلاف عرف وزمان فابو حنيفة رحمه الله ابقى على حسب  
 عرف زمانه فانهم كانوا لا يعدونها من الفواكه وتبين العرف في زمانها فكانوا يعدونها منها وحديث يكون  
 الحكم دايما مع العرف كيف دار متجهم اتفاقا فينبغي في عرفنا ان تحت في معناه بالاتفاق لانهم يعدونها من  
 الفواكه في زمانها هذا في بعض المسامح مقتضى العقل من الطرفين ان لا يكون اختلافهم في ذلك الخلاف  
 عرف وزمان لان اختلاف الحكم على الاوصاف الحقيقية لا يتبدل بتبدل الزمان لعدم قبولها به الا ان يقال  
 القول في باب الايمان على العرف فيستقيم حديث خرج الاخلاق على اختلافه **قوله** وبدلالة سياق النظم  
 في بعض المسامح رحمه الله لوقال المصنف وبدلالة قونية النظم مكان قوله وبدلالة سياق النظم كان  
 اجل لكونه اسملا لانه كما يترك حقيقة السياق بدلالة السياق ترك حقيقة السياق بدلالة السياق كما في قوله  
 تعالى ومن شاف فيكفرا انا اعتدنا للظالمين نارا لان ادبي درجات الامران يكون مسلحا والباح لا تحت  
 الوعيد فلما خفي معنا علمنا ان حقيقة غير مرادة وكذا ترك حقيقة السياق وهو قوله انا اعتدنا للظالمين  
 نارا بالسياق وهو قوله فيكفرا فان من ارتكب مخرة يسمى ايضا طامما وهو غير مراد فان ترك فيه حقيقة  
 عموم النظم بالسياق **قوله** بقونية لفظة التفت به سابعه او مشاخره وسمى كل منهما سياق الكلام الا  
 ان في الغالب يطلق سياق الكلام بالبا الحسنة على القرينة اللفظية الملاحقة والسياق بالموجده على التقيد  
**قوله** فيكون الكلام للتوبيخ مجازا وهذا من قبيل ذكر الصد واردة الصد الاخر للملازمة بينهما من حيث  
 العاقبة على السكواذ المراد من مثل هذا الامر النهي هكذا قالوا ولتقابل يلزم من قولهم هذا ان يصح استعانة  
 الجوة للموت والوجود للعدم والسواد للبياض والنها للليل الى غير ذلك وبالعكس لوجود مناسبة العاقبة  
 مع ان هذه المناسبة غير معتبرة غدم في باب الجوز فانهم لم يعتبروا الا افعال العنوي والذاتي في  
 ذلك وهذا ليس باتصال معنوي او لا مشاركة في المعنى بين الضدين وليس باتصال ذاتي فانه كمال بين  
 الضدين الا ان يقال ان الامر بالشي اذا وجدت قرينة دالة على تركه يستلزم الانكار والتوخع عادة فيقول

الا يقول







والله اعلم بالمرئوم **قوله** لما صح ان يقال جاني ريد وعرف قبله لكونه متناقضا وكان قوله رابت  
وبداوه ابوك تكرار الاول باطل والثاني خلاف الاصل فان قلت لم لا يجوز ان يكون للترتيب او المتأخر  
وجبت لا ترتيبا مقارنة لكونه كذا قلت الجواب خلاف الاصل **قوله** وما ذكره معارض بقوله رابح  
واركن فيه نظرا لانه يجوز ان يكون ذلك في ترتيبهم فلا يلزمنا هذا **قوله** مال نحو الاسلام وصاحب المقوم الى قولها  
قلت وقال صدر السريخة الى قوله فانه اخذ دليله ولم يتحقق في حمل لامة ما قاله ابو حنيفة اقرب الى رعاية  
حقيقة اللفظ لان اللفظ يصرح بقاعدة وجود الشرط ويلزم من صفة العطف اثبات الوسطة ذكرنا ذلك عند  
وجود الشرط **قوله** واوروا اسكالا على قوله الخ الجواب عنه ان ما ذكرنا من عدم الملازمة في الاول انما هو  
عند تمام المتعاقب في اللفظ لا عند تحققها فيه لتوقف حكم الماقص على تمامه وتوقف تمامه على وجود ما م به  
من الكمال وحكمه لان حكم الشيء لا يثبت تمامه واذا توقف تمام بعضها على بعض توقف احكام بعضها على بعض  
فروعه ان وقوع الحكم تابع لوجود اللفظ فاذا لم يكن وجود اللفظ تاما لا يلفظ قبله توقف حكمه على حكم  
اللفظ الذي قبله لتوقف الحكم على وجود ما يدل عليه وانما نقل بان الترتيب صفة الطلاق العلق قبل  
الوقوع يلزم تقدم الصفة على الوصف وانما نقول انه اذا وقع انما يقع بصفة الترتيب فتكون العرة كحالة  
الوقوع كما ذكرتم ولكن يكون هناك ما يوجب الترتيب فتأمل وهذا **قوله** والايق التلات كما ذهب اليه السائر  
في القدم وما لك واحد والبيت ورواية ابن ابي ليلى **قوله** لان الاول الخ اي الاول من هذا الكلام وهو انت  
طالق كلام تام صدر من اهله مضافا الى محله فلا يتوقف على اخره لعدم اتصاله بما يوجب توقفه فنزل  
به الطلاق في المحل المقابل قبل التلفظ بما بعده ويرفع المحلية لعدم العدة فلا يلحقها شيء بعده بخلاف ما  
لو قال لها انت طالق ثلاثا لان الكلام واحد او جلا في ما لو الحق باخر كلامه شرطا لتوقف اوله اذا كان  
على اخره غير ان ابا سفيان بن يوسف ومحمد خلفنا في وقت وقوع هذا الطلاق عليها فقال ابو يوسف  
عليها قبل الفراغ من الكلام بالثاني الذي هو قوله طالق وقد لا يحد وقوع عند الفراغ من الثاني يجوز  
باخر كلامه ما يفر اوله من شرط او نحوه وما قاله ابو يوسف اول فانه لو لم يقع الطلاق عليها لما سقطت  
ولا يثبت على الحاق الطلاق بها ما ينافي وتالشاول وقوع الطلاق الثلاث كما قاله في له والآخر خلافه فيما اذا  
السقوط والولاية لغوات محل الفرق وهو الزوجية حقيقة وهو ظاهر او تقدير او لمحو حال قيام العدة  
ظاهرا ان اركان هذا وقوع الاول حقيقة انما يتحقق بعد الفراغ من الكلام بالثاني كما هو الظاهر وانما  
يرده واراد ان العلم بوقوع الاول قبل الكلام بالثاني انما يحمل بعد الفراغ من التلفظ بالثاني فليس يثبت  
بيني على هذا ان يقال بعد الفراغ من الكلام بالثالث لان الكلام انما ينتهي باخره فيظهر عند ذلك ان الاول واقع  
عند الفراغ منه قبل الكلام بمجموع ما بعده **قوله** لانا نقول اخره ليس بمجرد مقرر الخ لك ان تقول لانك انما  
ليس بمجرد لانه يثبت الحرمة الغليظة التي لا تحل له الا الزوج اخر بخلاف اوله فكيف هذا لا يكون مغرا والجواب  
ان المغرات محصورة في عدم الشرط والاستثناء ونحوهما وليس ذلك منهم **قوله** يفقد او عقد من ان قيل قد قيل صاحب  
الحواشي يكون نكاح الامنين في عقد واحد فلم اطلقه هنا قلت انما حملته على ذلك وضع المسئلة في الجاهل  
الكبير على ما قال والا فلا وجه له لعدم اختلاف العقود بالعقد الواحد والعقد من وانما قيد به في الجاهل  
لانه نظم كثيرا من المسائل التي تختلف الحكم بالعقد والعقد من في سلك واحد وقد ثبت بمولي وقيل لا

الخ انما قيد بقول فضولي اخر لئلا يكون المقصود من قول في يوسف وحده فانه يجوز ان يتولى الفتوى  
بالواحد في النكاح كان يقتصر على قوله تزوجت فلانة من فلان وظاهر المذهب عدم جواز الا ان يلفظ  
بطرفي العقد بان قال تزوجت فلانة من فلان وقيلت له نكاحها فانه يتحقق اتفاقا ويتوقف على الاجابة  
لنقله اذ ذاك منزلة فضولين **قوله** وكان موقفا على اجازة الزوج كما لو اصدقها ما **قوله** لان التوقف  
بغير ما يثبت النكاح على الحقيقة فكذلك لا يكون محلا لتوقف نكاحها مع توقف نكاح الحرة **قوله** ولزم  
العقد من جانب المولي الخ جواب سؤال بان يقال لم صار العقد لازما من جانب المولي في الاول ومتوقفا  
على اجازة الزوج فقط دون اجازة المولي اجاب بان حق المولي سقط بالاتفاق لها وحازت حرة فلا  
يتوقف الاجازة عليه ايضا لسقوط حقه **قوله** ولما قيل ان يقول الخ الجواب اننا لانسلم ان عدم الحل يدل على  
عدم حقيقة النكاح لان من نكح اخت امته التي لم يطلها حقيقة صح عقد عليها بلا ريب مع حرمة وطهرها  
عليه ان يحرم وطأ امته عليه بوجه من الوجوه كما ان حل وطأ من وقف نكاحها مباحا بالاجازة وكذا  
نكاح الخليل من رنا على قول ابي حنيفة ونكاح الموطوءة بشبهة قبل الدخول وبعد الى غير ذلك مما يوجد  
فيه حقيقة العقد وحرم الوطأ الى غاية والا الى غاية كنكاح النضاة التي لا يمين قبلها مع وبرها على قول  
من قال به واذا اشقت المجاورة بمعنى الكلفة ومن الحديث على وجهه باليعني الذي اخذه القايغ فانه  
اذا اخذ النكاح بمعنى العقد لا يثبتك عاقل عند انعقاد الاجازة بالقبول في وجود حقيقة العقد وان  
تختلف عنه لزوم اذ هو صفة من صفاته العزلة للارمة فيكون حقيقة وجوده بدونه بخلاف ما  
اذا اريد من النكاح في الحديث وما هو الا من العقد والوطأ فانه اذا ادراك يتوجه الجمع اما بين  
الحقيقة والمجاز ومن معاني المستر لا يخلص الاما ذكر من كونه في سياق البين وليس ذلك ما نحن فيه  
**قوله** بقوله عليه السلام لا تنكح الامه على الحرة رواية عبد الرزاق من طريق جابر ورواه ابن ابي سببة  
عن سعد بن الصيب بن قتيبي وهو انه لما لا يجوز نكاح الامه على الحرة لا يجوز معها ويجوز نكاح الحرة مع الامه  
فالذي لا يحرر من المدي قاتل فاجاز نكاح الامه لم يجوز لان المولي باعنا في لهما نقص نكاح الاخر  
فلا تنكحها الاجازة وتوقف نكاح من اصدقها على اجازة الزوج **قوله** ولو اصدقها ما لم يفتول بان اعق  
احدهما وسكت ثم اعق الاخر **قوله** بخلاف ما اذا كان المولي واحدا اي واعتقها على المتعاقب من غير  
اوبه فانه باعنا في الاول بغير راد النكاح الثانية لئلا يلزم نكاح الامه على الحرة وبقي نكاح الاول  
على الاجازة الزوج لان ما من جانب المولى يسقط حقه بالاعتاق **قوله** وان اجازها اجاز نكاح الحقيقة  
الاول فقط هذا يعطى على قوله فايها اجاز جاز في صورة ما اذا كان المولى متوددا واعق على المتعاقب  
يعني ان اجاز الزوج نكاحها جاز نكاح الحقيقة الاولى فقط لان حالة الاجازة لحالة الانشاء فيصح نكاح  
الحرة ويبطل نكاح الامه لئلا يلزم الجمع بينهما **قوله** ولو اعتقها المولي بلفظ واحد الخ هذه الصورة  
فيما اذا كان المولى واحدا وكان الاول ان يزوجها قبل قوله وان كان اثنين **قوله** لا يبطل نكاح واحد  
منهما لعدم لزوم الجمع بين الحرة والامه لاحالة العقد ولا حالة الاجازة وصار النكاح لازما من جانب  
المولى بسقوط حقه بالاتفاق وموقفا من جانب الزوج فله ان يحرم نكاحها او نكاح احدهما كذا  
قالوا وفيه شيء يجوز الجمع بين الحرة والامه في صورة الجهة الثانية المتقدم ذكرها **قوله** وقوله بغير



اذن الزوج لا حاجة الى التعبد به بمعنى الحاجة لنا في المقود الى التعبد لعدم ان الروح والمولى  
معاً اذ لو كان النكاح باذن احد مادون الاخر لم وجد الاعاق قبل ان الروح فالحكم كذلك ايضا ولهذا  
لم يعقد مثل الامة بغير اذن المولى ولكن المصنف تبع في ذلك نحو الاسلام لانه جعل الحكم توقف النكاح على  
رضي من المولى والزوج ولا يخفى انه اذا كان بدون رضاها جميعا جاز ذلك لوجه للاقتضار على وقوع الزوج  
بما كان الاول ان يقول لا حاجة الى عدم اذنها **قوله** فيبطل نكاح الثانية قبل النكاح بعقوبتها والى  
تحلية توقف نكاحها واذا بطل التوقف لم يمكن نكاحها بعقوبتها بعد ذلك لان التوقف لا يعود بعد بطلان  
فالترتيب اما حاج من تعاقب عقوبتها تعاقب لفظية المولى المستسرة له لانه لو اوهذا وكان المناسب  
للتسارع ان يذكر هذا كله قبل قوله ولما قيل ان يقول فتأمل **قوله** واذا رجع ابي فضولي **قوله** لا  
يتحقق كالي سوا كان باذن الروح او لا **قوله** بطل النكاح الثاني لئلا يلزم الجمع الاحتمال نكاحا  
**قوله** هذه المسئلة توفى ان الواو للمقارنة فان اتحاد الحكم في صورة تفرقة الاجازة خوف الواو  
وبعضها تدل على كون الواو للمقارنة والا لاختلف الحكم **قوله** يعني صدر الكلام وهو قوله اجزى  
نكاح هذه وضع اجازة النكاح الموقوف ولحقه وهو قوله وهذه شلها لما جعل بها من الجمع بين الاثنين  
نكاحا وما كان في اخره بالكلام مبطلا لدوله كان يعزله بالفروقة وما كان بغيره الاول توقف اوله  
عليه كما في الشرط والاستدنا ونحوها من المعجزات فتبين توقف قوله اجزى نكاح هذه في العمل على  
لحرف قوله وهذه به وبصير ان عاملين معا فيصد بذلك مجموع النكاحين لئلا يلزم الجمع بين الاثنين  
فيكون ما ذكرناه في هذا الكلام من الاعتبار بغيره هو المذكور في المعجزات من الاعتبار بوجود العلة له  
الجامعة وهو كون الاخر بغير الاول وتبين به المقارنة لا بالواو **قوله** وقد تكون الواو للحال  
الحال لما فرغ من بيان مرفوع الواو واجاب عما كان يرد عليه شرع في بيان ما استعملت فيه بجوابه  
فقال وقد تكون الواو للحال ان تستلزم ربط الجملة الظاهلية بما قبلها مجازا لاستعمالها في غير ما  
ومنحت له من حقيقة العطف اذ لا عطف في الحال بجامع مطلق الجمع لانه تحقق بين الحال  
وما جازها كما هو متحقق بين المتعاطفين **قوله** لم يحسن العطف الخ فيه لم لا يكون الواو للعطف  
لان المنوع انما هو حسنة لا محنة روح يتحقق لا يجب الالف وذكر العوض لا يبلغ قربة المجاز لانه زائد  
في الطلاق والعناق والحمل على الحسنة سعي لم يبق قربة المجاز وعدم الجنس والعاقبة لا يبلغ  
قربة كما يسي في قوله طلق وكالف والافا التوق فتأمل **قوله** والاحوال شروط لكونها بعد  
كالشرط متعلقة الحرية بالاد انغلاق الاطلاق بالوكوب كتعلقه بالادخول في قوله ان دخلت  
والية فانت طالق فصار كانه قال ان اوتيت الى ما فانت حر هذا لغير عامة يكتب وفيه نظير  
لان قولهم الاحوال شروط ليس سديد لان الحال في المعنى مئة لما جازها والصفة الحقيقة ليست بمعنى  
الشرط عندنا فكيف ما ليس يصح فيها ويمكن ان يجاب عنه بان معنى قولهم الاحوال شروط انها كالشرط  
مرحب التعبد بالعامل وهذا يعني كون الحلال قيدا للعامل اي حصول العامل بتقارن حصول  
الحال من غير دلالة على حصول مضمونه المتعلق بتقارن حصول مضمون الحال من غير دلالة على حصول مضمونه  
سابقا على حصول مضمون العامل لانها كالشرط من كل وجه حتى لا يلزم تقدم الحرية على الاداء

الذكر ولا يحتاج الى تكلف دعوى القلب في الجواب عنه ولا يبي ما ذكره قوله يعني ان يقدم مضمونه على  
العامل لان الشرط مقدم على المشرط فلا يلزم الحرية متعلقة بالاداء بل يكون مقابله عليه ومثبت في الحال قبل  
حصوله **قوله** انه من باب القساي الامم جازي من باب قولك عرضت المسافة على المرحض والاصل عرضت المرحض  
على المسافة لان العرض عليه يجب ان يكون له او اذ لم يعل به الى المرحض او بغيره عنه فيصير المرحض كحر او انت  
حرية الى العاقبة لئلا يخلو الاداء فيعلق الحرية به والحاصل لغيره لانه عدم امكان جعل الحرية شرطا يتعلق به  
الاداء لان الانسان انما يتمكن من تعليق ما يتمكن من جرحه والمكلم ما يحسن فيه لم يتمكن من تقييد الاداء لا يصح منه  
تعلقه مع ان اتفاق التزام الحرية للاداء يفي قوتها شرط لاستلزام وجود الشرط وجود المتروط العلق به  
**قوله** واعترض عليه بان القلب لا يصح الا في كلام المارة التعيين على ان التمسك مثله في تمام الاستدلال خفيف  
واما من الخطا **قوله** ارضي حال مقدم هذا جواب اخر عن السؤال يعني قوله وانت حر من الاحوال الموقوفة  
كقوله تعالى فادخلوها خالدين اي مقدورين لخالود في حال لدخول لاسي الاحوال الواقعة لان عرض المتكلم  
عدم وقوع الحرية في الحال فيكون مضاه اد الى العاقبة مقدور الحرية في حال الاداء فتح متعلق الحرية بالاداء قبل  
وهو صحت لانه قليل في المقام الزاوي على ان كون عرض المتكلم عدم وقوع الحرية في الحال منوع فان عرضه  
حصول العرض لو كان قبل الحرية او بعدها **قوله** والجملة الخالية قائمة مقام جواب الامر هذا جواب ثالث  
يعني الجملة الواقعة حالا قائمة مقام جواب الامر هذا جواب ثالث يعني الجملة الواقعة حالا قائمة مقام جواب  
الامر دلالة بقدر المتكلم فلو كانت حكمة فيصير مضاه اد الى العاقبة فتكون الحرية متعلقة بالاداء **قوله**  
او يقال جواب رابع وتصوره لما جعلت الحرية حال الاداء موقوفة فلا تنبذ اذا التوقف لا يستلزم الموقوف  
وفيه بطل لانه حال الموقوفة لا الاداء **قوله** وقد تكون الواو لعطف الجملة اعلم ان الجملة المعطوفة ان كانت تامة  
بنفسها غير متفرقة الى الواو فيما يتم به شاذت الاول في مجرد الحصول دون الحكم كريد فقام وعمر وحاشا ان ليست المتارة  
في الحكم من لوازم العطف وان كانت ناقصة فالامل متار كما في الاولى فيما يتم به من الحكم ان امكن لا جعل ما تم به  
الاول معاد الى الثانية لان ذلك لفروقة تسم الثانية والفروقة مقدور بقدرها وقد انقضت بالمتاركة  
فلا يعدل عنها الى تقدير الاعادة بلا مفرق ومنع من تقدير الاعادة وعدمه ان الرجل لو قال لامرته كذا طلفت  
بطلا لنت فانت طالق ثم قال لها ان دخلت الدار فانت طالق وطالق جعل تقدير الاعادة يقع عليه طلقا  
لان التقدير كالمعطوف فيكون كلامه مستمرا على معنى وعلى تقدير عددها يقع عليه طلقا واحدا لانها معنى  
واحد وكذا في مسئلة الكتاب لو كان كالعاد لوقع طلقان ايضا وان كان يرد على ما بالاختلاف ولا يرد  
على هذا ما لو قال هذه طالق ثلاثا وعل جئت يقع الثلاث على التامة ايضا جعل الخبر الاول كالعاد  
في المعطوف لتعذر التركة فيه لاني الشرط فان قلت لا تسلم فتعذر التركة لانقسام الثلاث عليها ويكمن  
لكل منها طلقان فاقم فلا يبلغ قربة لعدم شرطية للطلاق والقرينة شرطا مجاز فاذن يكون ذلك  
الف وعدو المواعيد غير لازمة **قوله** حتى لا يصح رجوعه قبل قبولها ليس بقيد لان عدم الرجوع بعد القبول  
من باب اول الوقوع الطلاق بسبب وجود الشرط ويمكن صحة الرجوع بالنسبة الى الشرط بان لا يوجد منها  
المال قوله ويمكن ان يقال الخ لان الحمل على الحال ملزوم منه اجاب المال بالتسوية ان المال لا يقبل التعلق  
وان قبله الطلاق فيا نظر الى الاول لا يجب وكما الثاني وما لفظي الثاني يجب فدار الامر فلا يلزم بالسك



فانهم وان لم يمكن تدريسها به الاول معاد في النامية بدلالة العطف لئلا يلعوا الكلام والفا الكلام وذلك  
تحو جاز بدوهم فادعوا شراكتها في الحي واحد لان كلامها مستند على حدة فيقد رجا معاد اي الثانية  
لعدم صحتها بدونه وفيه نظرا لاجماع اهل اللغة ان قولهم جازا الرشدان والبريدون صحيح من غير تقدير وادعوا  
صحة ذلك وجب صحة هذا بلا اعادة والتعريف ان الحي في موق العطف لا يثبت الريد بعد تيقن علمه في غايته  
التكلم في اول الامر لئلا يما عتبار معنى الجسبه **قوله** لان معنى المعارضة في الطلاق لا يدل لانه ينفك عن المال قوله  
فلا انها الحال لان ما فقدته من الخلع معارضة من جانبها وكذا في ما اخرجها من الزوج قبل بيعها كانها كانت  
طليقي في حال يكون ذلك على الف بدلا عما يحصل من سلامه يعني ما توقفه على من الطلاق ويكون في معنى طليقي  
مترط ان يكون ذلك على الف لان الاحوال تروط فادعوا لطلوعه على ذلك الشرط يصير كانه قال ان قبلت اجاب الالف  
بلدت فانت طلاق وقد ثبت قبولها بقولها في الف وبيح الطلاق كما في ادال الفا وانت حر هذا وقد عرفت  
الجواب لان جنيعة عما قاله وهو ان معنى المعارضة لا يثبت دليل على جعل الوال والحال وتعايل ان يقول لا يستقيم  
جعل الوال والحال لان الحال هنا ما بين هيئة الفاعل والمفعول وقولها ذلك الف ليس كذلك لان الفاعل على  
رغم ذلك وهو ظاهر بخلاف قوله وانت حر لانه من جهة الفاعل **قوله** وانما التوصل والتعقيب اي موجه  
وجود الثاني بعد الاول بغير مهلة والتعقيب فيها على حسب ما بعد في العادة عقيب الاول وان كان بينهما  
ازمان كثير لقوله تعالى خلقنا النطفة علقة فخلقنا العلقه مضغة الآية وقوله تعالى ان من امر الله انزل  
من السماء ماء فاصبح الارض خضرة **قوله** يرمان فيه تراخ يعني غير تراخ خطوات النبي **قوله** لم يطلق اي لعدم  
وجود الشرط **قوله** وتستعمل الف في احكام التعليل لانه معلولات لها ومن شأن العلول ان توجد عقب  
علمته من غير تراخ كما في قوله جازا السننا فتا هب له وهي بالحقيقة في ذلك جواب شرط محذوف اي اذا كان  
كذلك فتا هب وقد يكون الحكم في العلة في الوجود بل التحقيق من الفاعل وان كان غيرهما في المفهوم كوصفا  
فارواه ومنه قوله عليه السلام فيما اوجه مسلم من حديث اي هريرة بن جابر والدولة حتى جعله ملوكا  
فيستتر به لان دخول الفاعل على ان الحق حكم للشر او بواسطة الملك فيصير مضافا الى الشر او بواسطة  
الملك فيثبت عطفه بغير تراخ ولا يتوقف على اعاق بوجه كما ذهب اليه اصحاب الظواهر عسكنا بظاهر  
هذا الحديث لان المعنى فيستتر به فيعطف به لذلك استرا بعبثه لا باعناق يكون بوجه **قوله** ولا يتربى العلق  
على النكاح الا بعد ثبوت الملك له بالقبول فيثبت اقتضا صحة الكلام العاقل لتسوية المتارخ للعلق  
ويصير كانه قال ان قبلت فهو حر **قوله** لا يكون قول لا يبيع فلا يبيع المردود ما يوجب التعقيب العقب  
لذلك فيكون قوله وهو حر كحتم لان جعل امارا عن الحرية المتاسمة قبل الاجاب فيصير كانه قال ابيدعه وهو  
حر وان يكون نسبا للعلق بعد المبتول فلا يثبت المبتول بالثقة **قوله** وقد تدخل الفاعل على العلة الاصل ان لا  
تدخل الفاعل على العلة لا سيما في باخر العلة عن العلول لانها قد تدخل عليها اذا كانت ممدومة وجوده  
بعد وجود العلول فيكون مستغلا في موضوعه من وجه كقولهم لمن هو في متيق عند ظهور اتا الفرج النبي  
فقد انك العوت اي لانه قد انك العوت اذا العوت بما يدوم ويبقى بعد التثاق في ربي هذه الفاعل لتعمل لانها  
معنى اللام قال صاحب التحقيق هذا هو المذخور في عمدة الكتب وهو ليس بصحيح لان العلة لا تختص به دوام  
فانه يقال للمصل لا يصل فقد ظفنا السمي للمصام اظفر فقد غرت الشمس يقال المجد في اخرج فقد خرج الامر

الطلوع والغروب والخروج فالادوام له انتهى واجيب بان ما ذكر من الامثلة كلها مما تدوم اذا المواد من  
الطلوع منها الظهور ومن الغروب الخفاء والخروج الامتاع ففهم هذه العاقل من فضاء المكمل فلا يكون حجة  
له **قوله** قلنا لا نسلم هذا الخ حاصله ان الاصل في كثرنا بت دوامه الا العارض والغالب حكم المحقق في ابتداء  
الاحكام الحكم عليه **قوله** وتعايل ان يقول كلامنا الخ الجواب ان العلة وان كانت في ابتداء العوت حقيقة الا ان  
ذلك لا يمنع ان يكون الجميع علة فعذر لان ابتداء الشيء لا يتحقق بدونه اذ هو خروجه عن حاله من الامور النسبية  
التي لا يتحقق بدونه اذ هو خروجه عن حاله من الامور النسبية التي لا يتحقق بدونه اذ هو خروجه عن حاله من الامور  
النسبية التي لا يتحقق بدونه اذ هو خروجه عن حاله من الامور النسبية التي لا يتحقق بدونه اذ هو خروجه عن حاله من الامور  
نسبية حكم ابتداءه على اننا لو حملنا البتة على الحاصل من الامور النسبية لكانت العلة علة علة علة علة  
كما تكلمنا اذ الخطا كون العلول اذا كان مقود اخر من العلول تكون علة علة علة علة علة علة علة علة  
باعتبار معلولها باعتبار اخر فيكون دخول الفاعل العلة في مثل هذا الموضع دخولا على العلول فالبشراف  
علة عما سببه للعلة التي دخلت عليها الفاعل في اجاز بابتات العوت لكونه مقودا منها فيكون الفاعل  
داخل على العلول بهذا الاعتبار على العلة فتا مل **قوله** قلت لانه لا يبعد رال امر الفصح اذا اخرج  
مخرج التلاعب فيما سيجل اجزاء على ظاهره كخرق التوب المسار على المفعوليه لاجل اجزائه على سنن  
استعانة وجه صحيح **قوله** لم لم جعل الفاعل داخل في جواب الامر لكون قوله ادال العاسلة لقوله انت  
حر وتبصر في قوة قوله ان ادبت الى الفاعل فتا حر لكون الفاعل داخل على العلول كما هو حقيقها **قوله**  
قلت العلة اذا استندت الخ حاصله كما في العاوان دخولها على العلة وان كان على خلاف الاصل الا انه  
اول من الامار لتربة ما هو الاصل في الفاعل وهو التعقيب من وجه لان استمرار العلة وجوده بعد وجود  
العلول بخلاف الامار فانه لجان يخص ليس فيه عمل بالحقيقة من وجه **قوله** وتعايل ان يقول الامار  
وان كان خلاف الاصل فينبغي عمل حقيقة الفاعل من كل وجه اذ به نصير داخل على العلول الذي هو الاصل  
فيها فينبغي ان يكون هو الاول واجيب بانه على تقدير الامار لا يبقى للعطف لان الفاعل جواب الشرط  
للتعقيب المصل للعطف وعرض بانها في العلة كذلك والاضار انما يكون صحيح ما وقع التفسير عليه  
للاغاية قبل والذي حكم مادة هذا الاشكال ان الفاعل في العلة للتعقيب المحض وهو عمل بالحقيقة من وجه  
تفاوت لغوات معنى العطف وفي الجزا لذلك فتعارض فخرج ما قلنا لعدم الامار وتعايل ان يقول الفاعل  
في العلة ليست للتعقيب من كل وجه وفي الجزا له من كل وجه معارض ذلك بتهمة الامار ويمكن ان  
يقال الامار قوي لانه خلاف الاصل من كل وجه فلا يعارض ذلك **قوله** وتستعار الفاعل في الوال والح وهذا  
قال بعض شاكنا ان الفاعل قوله تبصر الموطوعة ان دخلت الدار فانت طالق فطالق فطالق معنى الوال  
لتعذر حقيقة على ما تقدم فكان على الاختلاف المار في الوال متفق واحدة عند وجود الشرط عند الامام  
وعند ما نلت قال صاحب البردوي الحقيقة اولى لان المصير الى الجار عند تعدد والتعذر من ممنوع وكان  
العمل بها اولى فلهذا اختاروا الاتفاق على وقوع الثلث وكذا اذا قال بالغا لان من حصة المعلق بالمرتبة  
فلا يختلف الحكم بالمعتمد والتاخير وعند ذلك البعض يقع الثلث اتفاقا كما لو قدم الجار بالواو ودكر  
ابو النبي في المختلفات لو قدم الشرط يقع الثلاث بالاتفاق سوا كانت موطوعة او لا وذكر الكرخي والطحاوي



ان السبيل على الخلاف وان احوال شرط تقع الثلث انما قاله **فقال** فيما قاله ترك حقيقة الفاعل  
وجه الخ فان قيل السبيل يتوكلن كحقيقة الفاعل وجعلوها كالواو قلنا بل ولكن باعتبار الوصف الذي هو  
الترتيب لا باعتبار الامل الذي هو اتيان العارضة بين المتعاطفين اذ حقيقة بينهما هاتلك العارضة بوصف  
الترتيب على انما قول اذ ادوار الحجاز والاصمار كان الحجاز اولي لانه جنس منه **قوله** وهو ان يكون بينه  
وبين العطف والعطف عليه مهله ولكنها تاتي ايضا لبيان المستلزمين لقوله تعالى وفي اعجاز لمن قاب  
وامن وعمل صلحاهم اهتدي وقوله تعالى فذكر ربه او اطعم في يوم ذي سعة يتما اذا مقربة او مسكنا فاستمر  
ثم كان من الذين امنوا الان في ذلك التراخي الايمان ويتعذر في الترتيب والفضيلة في الاية لانه في الحق  
والصدق لا في الوقت لان الايمان في ذلك **قوله** التراخي لا يمتد من التوبة والايان والعلل المعالج في  
الاية الاولى لان الله تعالى لو لم يخلق الاشمه لما حصل له شي من ذلك ولو حمل الايمان والاهتداء على  
دوامها كان مما يحتمل تحقيق معنى الترتيب مع المهلة لتحقيق تراخيهما بذلك المعنى مما ذكره في الفقرة  
عن ذلك فوم لظاهر لا يبين انها لا تقيده الترتيب بين الحيل المتعاطفة بها وقد عرفت توحده ما عطفوا  
عنه **قوله** يجعل كمال التراخي الخ اذ في موضوعه المطلقة والمطلقة بغير في الكمال والكمال ما ذكر  
**قوله** وعندهما التراخي في الحكم مع الوصل في الحكم وبما ذهب اليه الامام اول لان التراخي من حيث التكلم  
يستلزم التراخي من حيث الحكم دون العكس لان التراخي في الحكم مع عدم التراخي في الحكم هم كما في الانساق  
فعل هذا يلزم ان يكون القابل بالتراخي في الحكم قابلا به من جهة الحكم ايضا فتدبر ولا مانع في تقدير  
انفصال اللفظ وتراخيه مع انفصال حقيقة لما ان للناظر ان يعتبر الوجود معدوما والعدم موجودا  
ما يرتب عليه ما يتعلق به من الاحكام ومثله ليس منكور في الغايل والاحكام متعلق الاول لانها بالشرط  
**قوله** لعدم تعلقه بالشرط لوجودها لتمام **قوله** ولما التالت لعدم الحيل لانهما تاتي لاي عدة **قوله**  
وقايد تعلق الاول الخ هذا اذا لم يدخل الدار بعد الخروج عن عصمه لانها تحمل اليقين لاي **قوله**  
قلت فاذا قام السكون مقام التراخي في الجمع وهو معنى الواو وصورة الامة كايه في صحة العطف والتأني  
المشاركة في المبدأ بخلاف العطف بالشرط فانه يتوقف على صورة الاتصال ومعناه حتى لو قال ان دخلت  
الدار فانت طالق طالق طالق لا يتعلق التاني والتالث **قوله** مطلق ثلاثا اي بقول المحل وان لم يكن  
مدخولا بها تطلق واحدة واحدة ويلغوا ما بعده لغوات المحل بوقوع الاولى لاي عدة **قوله** وفي  
قوله من الله عليه ولم هذا جواب سوال قدبره ان تعالى لو كانت ثم للترتيب والتراخي كما جعل الكفارة  
قبل الحنت كما قال به السابقين في حلف راد ان يكفر قبل ان يحث لورود نفي الكفارة قوله من الله  
عليه ولم من حلف على من فرائ غيرها جزا منها فيكفر عن عييته ثم ليأت الذي هو خير رواه البطاني  
من حديث ام سلمة رفته بلفظ ثم ليفعل الذي هو خير وروي للحاكم عن عائشة رضي الله عنها انها  
قالت كان رسول الله صلى الله عليه وسلم اذ حلف على من يحث حتى تزلت كفارة اليمين فقال لا احلف  
على من فرائ غيرها جزا منها الا كثر عن عيني ثم اتيت الذي هو خير وهذا في الجوارح عن عائشة قالت  
كان ابو بكر رضي الله عنه قد كره وهو الصواب واخرج ابن ابي شيبة عن ابن عمر وسان وابي الدرداء رضي الله  
عنهم انهم كانوا يكفرون قبل الحنت **قوله** علا بالرواية الاخرى وهو قوله عليه السلام من حلف على من فرائ

غيرها جزا منها فليأت الذي هو خير ثم يكفر عن عييته رواه مسلم من حديث ابي هريرة بلفظ وسان وفي  
المتفق عليه من رواية عبد الرحمن بن سمرة رضي الله عنه فاف الذي هو خير وكفر عن عييته ولما اختلفت  
الروايات في حديثي ابي هريرة وعبد الرحمن بن سمرة وقدم بعضهم الحنت على الكفارة وبعضهم الكفارة على الحنت  
ورواه مسلم بالوجهين من حديث عدي بن حاتم فحفظنا في الرواية الاولى معنى الواو الجواز للاتصال الذي  
بينهما في معنى العطف فان الواو لطلق العطف ثم لعطف العطف والمطلق داخل في العطف فيهما اتصال محتمل  
فيستغنى لحدوها للآخر عند تقدير العمل بحقيقته **قوله** وهو اقرب اليه وذلك لان ثم للترتيب والفا كذلك  
فالعمل عليها اقرب من الواو وتقرير الجواب ان العرف عدم الترتيب وذلك لا يحصل الا بالحل على الواو وكذا يقول  
الواو لطلق الجمع فيصدق جواز تقديم الكفارة على الحنت وبجواب ما انه نفي من احد ما قد تراه وهو عطف  
السابق بترتبة الرواية الاخرى **قوله** بل لا ياتي ما بعده والاعراض عما قبله اي بجعله في حكم المنكوف  
عنه من غير تعرض لاثباته او نفيه فحججاني زيد بل عود بحمل يحي زيد وعدم بجمبه وفي كلام ابن الحاجب  
انه يقتضي عدم الجي قطعاً واذا انضم اليه لا ما رضى في نفي الاول فحججاني زيد لا بل عمر وكذا ذكر المحققون  
فعل هذا اي لا يكون لفظ معنى المتدارك ان الكلام الاول باطل وغلط كما ذهب اليه بعضهم بل لان الاجازة  
به ما كان ينبغي ان يقع بالجملة وتوقعها في كلام الله تعالى الملاحظ في كلام اخر من غير رجوع وباطال واما  
ما جاني زيد بل عمر وذكر عبد القاهر انه يحمل وجهين احدهما ان يكون التدوير ما جاني عمر والثاني  
ما جاني زيد بل جاني عمر ويكون في الجي تاينا لزيد ويكون اثباته لعمر ويكون الاستدلال في الفعل  
وحد دون حرف النفي **قوله** فاسا على الطلاق قلنا هذا قياس مع الفارق فان الطلاق انشأ فلا يدخل  
المتدارك لانه لا يحتمل الصدق والكذب لكونه اخراج الشيء من العدم الى الوجود بخلاف الاقرار لانه اجازة  
يحملها فيه دخله المتدارك الا ان المتدارك في الاعداد يراد به نفي انفراد ما اقر به اولا قبل امله  
فكانه قال اولا على الف ليس بعد خرج ثم تدارك الانفراد وابطله بقوله بل مع ذلك الالف الف اخر  
علاجه العرف كما قال سنون بل سبعون فانه يراد به زيادة العرف فقط هذا الخرج حجة  
الحال كما قيل اما لو اختلف قيل له على الف درهم بل الفاتوب فالحكم فيه لزوم الجمع اما اذا علق اي  
في غير الموطوعة وان كان الحكم كذلك في الدخول بها لان العرف المذكور غائب في غير الدخول بها واعلم انه  
لا فرق في صورة العلق بين ما اذا قدم الشرط واخره **قوله** نصار كلامه بمنزلة عييته الخ لكان يقول  
لا نسلم ان انفصاله بذلك الشرط موقوف على ابطال الاول وايضا لا دليل على تعذر الشرط وامتناع تعلقه  
بالشرط المذكور بعينه ونسك بعضهم بان ذلك حسب اللغة وهو مما لا بد له من نفي عن امة اللغة كيف وقد  
اجمعوا ان يحسن عطف على واحدة عطف مفرد على مفرد من غير تقدير عامل له فضلا عن تعذر الشرط  
ولم يفرقوا بين قوايين ما حمل الرجوع وبين ما لا يحتمل يقال انه قصد ابطال الاول فيك جعل الثاني  
معلوما بقصد ابطاله لانا نقول انما قصد ابطال المعطوف عليه كالواحد لا افضل الشرط والمعلق فانهم  
**قوله** واذا عطف بها جملة على جملة الخ لا يوجب نفي ما قبلها وانما يجب اختلاف الجملةين بالاجاب والسلب  
فان كانت الاولى مسببة وجب ان تكون الاخرى متفية وبالعكس ويكون الاختلاف من جهة المعنى وان كان  
تختلفان لفظا نحو جاز زيد لكن عمر ولم يجي اولا نحو سافر زيد لكن عمر وحاضر وهو يخرم بل في عطف الحيل

بل

لكن



والفوق بعد النبي والاحباب كما انها تفضله لا في عطف المفردات لئلا يختص بما بعد الاحباب  
ولا كن ما بعد النبي الا ان يدل للاعراض عن الاول حتى كانه ليس بذكر واثبات الحكم الثاني فقط فلا  
يكون بالعطف بها الا احبار واحد ولكن ليس فيها اعراض عن الاول وانما الحكمان معهما متحققان  
في الكلام اذا الجار ان احدهما نفي ثابت بدليله لانهما والاحزاب ثابت لها لا يقال ان موجب  
بل ومعاين الاول واثبات الثاني حتى يتبين في قوله جاني ريد بل عرفانه مبني على ان معنى  
الاعراض عن الاول هو ابطاله والحكم بقبضه لاحطه في حكم المسكون عنه وهو خلاف مذهب المحققين  
**قوله** هذا استخفافا للحق في بعض متاجنا المحققين غير نص على ان الاستخفاف من عموم العطف  
لكن يدل على قائل **قوله** والا فهو متباين اي ان لم يوجد انسان بقوات احد الجنين فالحكم مستنا  
بكلهم المتوفى في الحكم ولكن ولا يتحقق النفي بالاثبات ويحمل ان يكون بالنفي اي الكلام الذي دخل عليه  
لكن متباين غير متعلق بما قبله **قوله** ولكنه لقائل هكذا في بعض كتب الأصول وفي بعضها لكن فلان  
بالعاطفة وهذا تنبيه على انه لا فرق في التمثيل بين العاطفة وغيرها لعدم تميز العنصر لا ان لا يثبت  
الايمان بل الحكم العاطف لتكون الحق في حروف العطف لانه جدد يكون سباده فردا ملكا للمفرد الثاني  
على المفرد الاول وبشرها هذه المفرد لا يثبت الملك فبقى الجدل ملكا للمفرد الاول **قوله** هذا السؤال وارد  
على نفي المفرد للملك عن نفسه سواء وصل او فصل حاصله ان المفرد متى بقى الملك عن نفسه من اصل بقوله  
ما كان في قط كان قوله لكنه لقائل ان اقرارا على الغير المعصية انه باطل وهذا هو الوجه الذي ذهب  
اليه زفر واصل اقاربه ولكن هيما اقاربه بالطريق الذي ذكرناه في الترح عند الاتصال لان نفي الكلام  
ولو بوجه جيد او من الغاية **قوله** كان قوله لقائل الاول ان يقول كان قوله لكنه لقائل  
**قوله** لكن لقائل الاول ان يقول قلت لكن لقائل الخ **قوله** وصار فوات الجاني الثاني وهو اختلاف  
بجمل الاثبات والنفي **قوله** فقال المولى لا اجيز النكاح ولكن اجيز عايدة وحيث الخ هكذا في جميع  
الزوج وهو المذهب وقد وقع في بيع الحقيق لا اجيز عايدة ولكن اجيز عايدة وحيث الخ وهو سبق فلم لان  
المذهب انه لو قال لا اجيز عايدة ولكن اجيز عايدة وحيث يقع النكاح الاول لا ينساق الكلام وانصر  
التدراك الى قدر المهر لا ياصل النكاح **قوله** وجعل كناية وما في خبرها كلامه يتبدل فيقول نكاح اخر  
غير ما بطله بقبولت بعد الانساق لعدم صحة ما بعد جعل لكن تدراكا لما قبلها لانه لما قال لا اجيز  
النكاح النية النكاح فلا يمكن اثباته بعد انساخه بما في وحيث والارم كوني الشيء الواحد متبنا  
ومقبيا وهو محال والاضاد مبطا لا ينساق لان الانساق انما يكون بعلة اجتهاد كون الشيء تدراكا  
كالصرد وندكها هنا محال لما ذكرنا **قوله** ولو قال اجزى النكاح ان زدت حين جاز الخ وله  
يلزمه الخمين ان لم ينقل لاثباته قوله ان زدت شرط زائد لا يجز به اذ ليس بمعذور ان قوله  
اعلم اي اعلم ان اولين موضوع للشك ولا للتمسك ولا للاباحة وان افضى اليها في الخير والامر بها  
وهب اليه سبيل لامة ونحو ذلك واختاره المصنف وعامة اهل القدر وذهب القاضى ابو زيد الدؤوب  
ويؤثر في الاموال والحوال انه موضوع في الخبر للسند بمعنى ان المسك شاك لا يعلم احد المسكن  
على انفس وفي الامر بالخير والاباحة ونسج به الطريقين ان السند هل هو معنى يعلم ان يصدر بالزوج

او

ام لا وهل هو المتبادر عند الاحبار به ام لا فتعنه الاولون بان الكلام انما وضع للافهام ولا افهام مع  
الشك والتمهيد الاخرين لما ان الفضل كما يكون بافهام معين يكون بافهام غير معين من الاعراض مع تبادر  
الذهن اليه عند الاطلاق والحق الاول لانه لو كان موضوعا في الخبر للسند لا فاد في خبره ايضا كما فاد انه لا  
اليتين مما لا يختلف باختلاف الحال واولي بالحقيقة مما يختلف بغير حال مع ان اصل عدم الاستدلال وما  
قضية تبادر اليك فاما حصل من محل الكلام من كون او موضوعا لغير بعض المحققين انه لا نزاع لاهم لم  
يردوا الا بتبادر الذهن عند الاطلاق وما ذكره من ان وضع الكلام على تقدير تمامه انما يدل على ان قوله  
يوضع للتشديد والا فالسند ايضا معنى يقصد افهامه فان خبر الحكم المخاطب بانه شاك في بعض احد  
الامر من **قوله** او الترادف خلاف الاصل لكن ان يقول لا نسلم الترادف اذا وقعت اول السند لان لفظ السند  
وضع لاستنوا الطرفين ولو موضوعا لنفس السند الذي معناه استنوا الطرفين فلا يرادف لعدم اتحاد  
الحسن لان معنى السند لازم معنى ولا نسبه قائل **قوله** هذا الكلام انشائي شرعا وعرفا لان ثبات الحرية  
لم يتحقق بغير هذا القبط لو كان خيرا كان كذا **قوله** يحمل الخبر اي لانه وضع للاخبار حقيقة واحدة وهذا  
لوجع بين جرد عذوق لاجل كما خراوق ل هذا خرا وهذا لا يفتق العنق القن منها لاحتمال الاخبار  
الطابق للبحر واما الاول فاجاب عنه بعض متاجنا جواب بعيد جدا عدم ذكره اولى **قوله** ولو كان  
انشاء محضا لم يجز على البيان اذا لم يجز على انشاء العنق ولو كان انشائيا محضا واظهارا لم يشترط ملائمة  
المحل عند البيان والحاصل ان في كل من قوله هذا اخر لو هذا اشبهت بشيها بالانشاء وشيها بالخبر فوجب  
اعمالها **قوله** فاعبر جرمته الانشائي في مواضع التهمة فلم يسمع ميانه في الميت وكذا الوكيل لالمراتبه احديهما  
طابق فانت احدهما قبل البيان تعينت المباشرة للطلاق لرواى المراجعة فلو ان عيشت الميمنة صرف  
في بطلان مهران عنها ولا يبطل بصدق في ابطال الطلاق **قوله** لعدم التهمة اي لان كل واحد من العدين  
متردد في ان يفتق وبين ان لا يفتق فلا يتعلق به حق الورثة لان ختم انما يتعلق باحد العدين  
فقط لم يرد وهذا الكلام منه في زمان الجهة فالبيان في كثير القيمة لا تمة فيه كما انه لا تمة في البيان  
في قليل القيمة وانما شمل كثير القيمة لان موت الحكم في الاعلى يستلزم ثبوته في الادنى بالطريق الاول  
دون العكس ولانه لو كان انشائيا لم يصح البيان في كثير القيمة الا ان يجزى الورثة لتعلق ختم به لان العنق  
في المرض وصية ما بخلاف البيان في قليلها ما فانه يصح لعدم تعلقه بحق الورثة بخروجه من الثلث **قوله**  
كالمكاتب من حيث انه متردد بين ان يوثق فيحق اول فلا ولا يتعلق حق الورثة الا ببدله **قوله** ولا  
يشترط اجتماعهما الخ لقائل ان يقول اذا كانت اول الشخير بالجمع فيه تمنع فكيف يقول لا يشترط اجتماعهما  
او يفرق منه حوار الجمع لكنه ليس بشرط بل هذا الكلام انما يناسب الاباحة ولا نسلم ان في موضع الانشاء تكون  
الشخير واما بل قد تكون الاباحة بحسب المقام ويمكن ان يجاب عن الثاني بان المقام بعض الشخير واما  
الاول فاجاب عنه بعض متاجنا جواب بعيد جدا عدم ذكره اولى قوله استحسانا والقياس ان لا يقع  
هذه الوكالة للجهة وجه الاستحسان ان مبني الوكالة على التوسع لعدم تعلق الا لزام بها وهذه  
جهالة مستدركة فلا يفتق الى المنازعة فلا يمنع الجهة **قوله** لان جواز الشرط الخ ظاهر هذا انه علة  
لعدم الافضائية الى المنازعة وليس كذلك وانما هو علة اخري لوجه الاستحسان فكان المناسب الاثبات



بالواو ومما صله انما المتناهيان التبيين بخلاف النظم جامع الخلق الى المروكي فيكون معياره فلا يجوز فيما  
زاد على الثلاثة لانه فاع المروكي **قوله** اعتبار المثل بالزمان والواقع في الموضع والزمان مرة خيار النظم  
ثلاثة ايام اي الخلق الاقوي بالاعتقاد والقياس العكس وتقرير الخواص انه لما كان الحكم هو المقود والعقد  
وسيلة اليه وما يتخلق بالوسيلة تخلق بما هو وسيلة اليه فحصل التساوي وجاز الاطلاق مع ان قوله  
فخلق خيار الترتيب بالحكم وضعف تعلقه بالعقد مقابل بقوة تعلق خيار التبيين بالعقد وضعف تعلقه  
بالحكم وحديثه يحصل العادة ويجوز الاطلاق **قوله** اعلم ان قدما فقد بين لا يفيد المخرج يعني ليس قدما الحذر ان  
قابل هو انفا في الاصل في اليهود بيان الواقع لا الاحراز **قوله** يجب مذهب المثل في هذه المسائل لانه هو  
الواجب الاصل الخ مستسا هذا الخلاق الواجب الاصل في النكاح فذلك هو المثل لانه اعدل فلا يبدل عنه  
الا عند صحة التسمية وقد فسدت الجمالة باذخال كله او غيرهما الواجب الاصل المسمى فلا يبدل عنه الى  
مذهب المثل الا اذا فسدت من كل وجه وهو مشتق اذ يمكن ايجاب الالف او الاوكس للتسقف به كذا قالوا والمثل  
ان يقول جمل ان يكون هذا الاصل خرجا فيجوز ان يتفقوا على ان الاصل هو المثل ثم يختلفوا في فساد التسمية  
في هذه فسدت فسدت لا دخال او فيضار الى هو المثل وعندها لم يفسد لان المورد بينهما لما تفاوتت ورضيت  
بما هما كان فقد رضيت بالاقبل او الاوكس فحين لم يضر الى هو المثل لان المصير اليه حكم عقدا لا تسمية فيه  
**قوله** ثم غدر الخ يعني ان كان مذهب المثل العيين او الترتيب كان لها الخيار ان تقاتل الخواتم الالف حالة  
وان تقاتل الخواتم الالفين بعد سنة لانه الترتيب الخطا في القدر واما في الاجل واذا كان اقل من الف كان له  
الخيار في العطاء ان شاء اعطى لا في حاله وان شاء اعطى الالفين بعد سنة لانه الترتيب الزيادة الى العيين  
بصفة الاجل الى الالف لاهلها وما خلفها في اختيار وان لم كان بينهما عيين لها هو المثل وفي باقي العورات كان  
هو المثل مثل الاقل واقل منه وجب الاقل وان كان مثل الاكثر واكثر وجب الاكثر وان كان بينهما وجب  
هو المثل **قوله** يجب احدا لا شيئا عندنا ذهب الجمهور الى ان الواجب في الواجب الجنين احدا لا شيئا الثلاثة  
غير عن ومكلف خيار تعيينه بالفعل كان يكن واحد منها ايها شافيتعين في من فعله لا بالنقل كان  
يقول بحيث فعل كذا الكفارة ولو اني بالكل يكون الواجب واحدا وهو ما كان اعل فتمه جلاق ما اذا  
ترك الكل فانه لا يعاقب الاعل ما هو الا في قيمة لان العرض يسقط به وقال بعضهم الواجب احدا  
عينا عند الله وان كان مجهولا عند العبد والله تعالى يعلم ان العبد بخيار ما هو الواجب غدره وذهب  
بعض متأخي العراقي والعقوله الى ان الكل واجب على البذل فاذا اذ احدهما سقط الباقي ثم اختلفوا  
فيما بينهم فقال ابو الحسن البصري المراد لوجوب الجميع عدم جواز الاختلال بجميعها لان يجب الاسان  
به وللكلف اختيار واحد منها وهو مذهب الفقهاء فيل هذا لا يكون الخلاق لتظاير وقال بعضهم  
لو اني بالجميع يتايب على كل واحد ولو ترك يعاقب على ترك كل واحد فعل هذا يكون الخلاف معويا  
**قوله** والفرق بين التخيير والاباحة الخ المستورد في الفرق بين الاباحة والتخيير جواز الجمع بين  
التعاطف بين في الاباحة دون التخيير فذا المنع الجمع وذلك لمنع الخلو لكن الفرق ههنا انه لا يجب  
في الاباحة الا ببيان واحد وفي التخيير يجب ان كان الاصل فيه الخطر ويجب الجواز معارض الامر كما اذا  
قال مع من يجدي هذا او ذاك يمنع الجمع ويجب الاتصاف على الواحد لانه الما موريه وان كان الاصل

فيه الاباحة ووجد بالامر واحد كما في حال الكفار يجوز الجمع بحكم الاباحة الاصلية وهذا التخيير على  
سبيل الاباحة **قوله** ولما اخذنا منه او ان اقتضت التخيير لكن لا يمكن القول منه به وذلك لان  
دخلت بين اجزائه وهي متنوعة بالحقيقة والعلل فدل تنوعها على تنوع الجناية وهذا لان الجزا  
المجازية متنوعة بتخفيف او اخذ مال او قتل واخذ مال ما سعى من سائر ما واكتفى باطلا في بدالة تنوع  
الجزا وقد ثبت انواع الجنايات معاملة انواع العقوبات في حديث بن عباس رضي الله عنه وهذا لان الجزا  
انما يكون بحسب الجناية في الشدة لقوله تعالى وجزاء سيئة سيئة مثلها ولا يلقى بالحكم ان يعاقب  
على اخذ انواع الجناية باستد انواع العقوبة ولا على الاستد بالاخت فلا يثبت التخيير فعل ما لا يقتضيه الحكمة  
بكلام من له الحكمة الباهرة وهو كحال فلما تعدد الاجل بالتخيير من الترتيب المقتضي لتقابل كل نوع من  
الجنايات بما يناسب من انواع العقوبات بخلاف اية الكفار فان او دخلت في مقابلة لجناية واحدة  
في اخذت ومقامه مقام الاستد لا الاجازة وهي في الاستد تنقيح التخيير وقد امكن العمل عليه من غير مانع  
هنا وامتنع مدة لما ذكرنا من المانع فافترقا **قوله** وهو ان الجملة اذا قوبلت بالجملة ينقسم البعض على البعض  
الخ هذا في غير المخلوق فان تمة اجزا الترتيب لا ينقسم على اجزا الترتيب بل جملة الترتيب مقابل جملة الترتيب  
لا يقال لانواع الجناية المذكورة هنا ثلاثة وهي القتل واخذ المال او خوف السبيل او اخذ المال فقط  
وانواع الاجزاية اربعة فكيف يصح الانقسام لانا نقول بل انواع الجناية ايضا اربعة الثلاثة المذكورة والعمل  
فقط وحده ولكن المصنف والتاخر لم يذكره لكونه معلوما انه تقابل بالعمل **قوله** عن ابن عباس الخ  
رواه السافعي في سننه والتعيين ان الجماعة قطعو الطريق ووقع فيهم احدهم هذه الانواع اجزى على مجموعهم  
الجزا القابل لذلك النوع وليس التعيين ان كان فرد من الجماعة اجزى عليه جزا ما صدر منه **قوله** من قتل واخذ  
المال ملب حل ابو حنيفة رضي الله عنه على اختصاص الصلب بهذه الحالة لا يجوز في غيرها لا على احصاء  
هذه الحالة بالصلب بحيث لا يجوز فيها غيره بل اثبت فيها للدوام لخيار بين اربعة امور القطع ثم القتل  
والقطع ثم الصلب والقيل فقط ان هذه الجماعة شاملة على حمة تعدد وجمة الاتحاد فان من حيث  
المورد شاملة على حمة واحدة فيما ينظر الى تعدد حاجتها حتى تعدد الجزا بالنظر الى اتحادها حتى جزا  
واحد او عند ما يتعين الصلب او القتل يظهر الحديث وقد نفاضة الروايات في حديث بن عباس وفي  
بعض الروايات ان من اخذ المال وقيل قطعت يده ورجله من خلاف وملك فقط **قوله** عيسى بن ابيد **قوله**  
وذلك الواحد الام الذي يصدق على العبد والداية والام يجب صدقه على الاخص عن عموما كالانسان فانه  
يصدق على ربه وعمر ويكرههم وكذلك الواحد العيين في مسيلتنا يصدق على كل من العبد والداية  
غير لانه اي الواحد ثابت ههنا لان او وضعت لاحد التبيين **قوله** محل للقبول صدقه بالداية والداية  
غير محل للقبول **قوله** ولما قيل ان يقول ان ايجاب الحق انما هو على ما يصدق عليه انه لحد التبيين لا على  
القوم العلم اذا احكام يتخلق بالمراد اسلا بالمعنويات يعني واذا لم يكن بعض ما صدق عليه المعنويات  
بالاخلاص بالحكم يقيم الاجزله والجواب عند ان هذا مفهوم طبعي حكم الدوات لا المطلوب  
به فرد خاوي منه فهو جزا الجزا الخارجي وجزا الخارجي خاوي وما كان خارجيا تعلق به الخ  
وقاوت كل شيء بحسبه فيستلزم به الاحكام على تقدير وجوده في فرد خارجي يبينه المكلف كما في الواجب الجزا

اخذ المال والصلب  
تختلفان ويثبت ان مجموعهما يكلف  
فريق على الامة شاملة على جناية



لا مفهوم عقول او منطوق حتى يتاخر ما قبل قوله ثم ظاهر هذا الكلام يدل على انه لو نوي العبد خاصة لم يتحقق  
عندها لان الباطل لا حكم له ولما قيل ان يقول لان لم يظهر العباد يدل على عدم العتق عندما انوي العبد خاصا  
وذلك لان الكلام في الطلق عن الشبهة اذا اعتد بها اذا كان قابلا لها يكون عاما مخصوصا فلا يشترط له غير ملاحية  
المفهوم بالحكم لاكل ما عرفت عليه اللفظ لعدم الحاجة اليه عند ارادة المفوض ويؤيد ذلك ما نقل عن المصنف  
من ان العبد يخرس بايية **قوله** لكن على اعتبار النعنيين اي لترك اللفظ بعبارة الكلام ووقوع العتق في العبد بتأويل  
ان ابراهيم قد اورد الادراك ليس ابراهيم من كل وجه وانما هو ابراهيم على شرف الزوال الاحتمال النعنيين على ما مر **قوله**  
حتى لو نه النعنيين في مسألة العبد بل في الحاصل ان الكلام في مسألة العبد من جارية حقيقة لعدم المعارف وفي  
هذه المسئلة معروف عن حقيقة وهو الواحد لا يتم لوجود المعارف وهو عدم ملاحية الدابة للحكم الى الجارة  
وهو الواحد العبد والعبد الجارة المحمل اولى من الايراد صونا لكلام العاقل عن اللغو **قوله** اي لو كان المذكوران  
عبد من هذا المعنى عما لا يخفى **قوله** وانما كانت حقيقة مان ومصلحة فان لم يكن مكان الدابة عند العبد  
ما الحكم فلنا حكم عديده لوجود المصلحة في عديدها وان توقف الوقوع على الجارة **قوله** فيبطل الجارة هذه العنا  
تسمى العنا المصلحة عند الامريتين وفا المصلحة عند اهل الميزان وقا جواب شرط كحروف عند الجارة اي او اذا كان  
كذلك فيبطل فقد جري كل على اصله الذي حققناه في بحث الاستعاره عند قوله للاكثر سنا منه هذا يعني فلا يعقل  
**قوله** فقيس بمعنى او العطف اي في اعادة الجملة في الحكم لا يمين او نفسا لان او تقتضي ثبات الحكم لكل منهما  
على الافراد والواو يقتضي كدقيقة الاجتماع فيما مضى بان لا يترادفان من حيث ان كل واحد منهما مراد بيمينه  
واو العطف ومن حيث ان كل واحد منهما على الافراد لا يكون عنهما فيكون معنى او مرعيا من وجه وفي الجملة المتسا  
من او من الوكادة ما ليس في الجملة المستفادة من الواو وكذلك في الاستعاره فانهم **قوله** لم تحت الامر في لانه  
لا تحت بكلام احدهما لم يبق اليمين فلا تحت بكلام الاخر ولا جارية في يمين احدهما في الكلام كما في قوله لا يمين  
اليوم فلا ناو فلا نا فان له ان تحت احدهما للبر ولو استعمل او في الايلايان قال اقرب هذه او هذه اربعة  
اشهر يصير مولى ما حتى لو لم يعرفها ما تناو وكان اولا احد الشمين كان ثمرة لا اقرب احدهما  
وفيه يكون مولى من احدهما فقط حتى لو تمت المدف مانت احدهما والخيال له فيدعي ان يكون هنا كذلك  
والجواب ان القياس مسلكنا هذه ان هذه يكون مولى ما منها ايضا لان احدي يميني عن معينة فكانت كالمكره  
وقد وقعت في اليقين فتم الا انها كلمة خاصة لانها لم يتم كسائر قرائن العموم فكانت في حكم المعارف فلا يتم  
في اليقين بخلاف اوقافها توجب العموم في موضع الاباحة فكذلك في موضع النفي **قوله** لان تعدد الحكم هذا لا يسلح  
علة لما قبله وكان حق الجارية ان يقول وان لم يتعد اليمين لا يتعد الحكم لان الخ مثل مثال النفي الخ قد  
مثل المصنف رحمه الله للنفي بالمثال الاول في الحاجة الى كونه المثال وكأنه وعقل عن مثال المصنف **قوله**  
لم يجوز ان يجالس كل واحد من الفريقين اي لم يجوز عن عديده الامر بالامتناع على الجائسة احدهما **قوله**  
وفيه بحث الخ الجواب ان الكلام ساكت عن ذلك والساكت ليس بحجة على الاصح كما سيجي على اننا نحن والسواكتا  
وكتيصل الحاصل لم لا يجوز ان يكون المراد من سوال العدائنة الدوام والنبات عليها اذا اقدمها **قوله**  
فلان ان يكلمها وكذا اذا قال والله لا اقربكما الاقلانه او قلانه فليس يحول منهما وقالوا فميني له قد مرى فلان  
من كل حق قبله الادرام او دنا بين ان له ان يدعي المالمين جميعا لان هذا موضع اباحة وذلك دليل العموم

اما من السيلة الاولى فظاهر واما الثانية فلان قوله هذا يجب خطره الدعوي في جميع الحقوق فكان قوله  
الادرام او دنا بين استثنائا للحظ **قوله** او تستعار او معنى حي والمناسبة ان اول احد المذكورين كل  
منهما بالخيار فاطح لاحتمال الاخر كما ان الوصول الى العاية قاطع للنقل وانما لم يجعل معنى ال مع انها نهاية  
فيما على ان ما ذهبا اليه فيه عطف على الاقرب وهو اول بخلاف ما ذكره الزخري على ان الاخر اخص  
على المثال ليس **قوله** والاول ممتنع والثاني يحصل الحاصل وحده الاول انه اذا قاب عليهم كيف يصح  
دعاه عليهم ووجه الثاني انه اذا تاب الله عليهم فقد حملت الهداية لهم فيكون سوال الهداية لهم  
حصول الحاصل **قوله** ولما قيل ان يقول الخ الجواب على ما ذكره الزخري يخرج الآية عن ان يكون من هذا  
القبيل ومثله له بخو ما لوقال وانما لا يدخل هذه الدار او لا يدخل تلك الدار ما لم يصب فان وفيه  
بمعنى حتى وليس قبله مضارع منصوب يعطف عليه فيجب امتداد عدم دخول الدار عدم دخول الدار  
الاولي الى ان يوجد دخول الثانية حتى لو دخلها او لا تحت ولو دخل الثانية او لا يورق ميمه لانهما  
المخوف عليه لمجرد العطف للاختلاف وفيه نظير على ان ما ذهبا اليه فيه عطف على الاقرب وهو اول  
بخلاف ما ذكره الزخري على ان الاخر اخص على المثال ليس **قوله** وايضا اطلاق الفساد في العطف على ما  
ليس حسنا ليس جسيما بل بتاسيب المتعاطفين انما هو شرط الاحسنية **قوله** وفيه نظير الخ يمكن الجواب  
بان الكلام في عطف الجور والفعل على الفعل لا عطف الجملة على الجملة وما ذكرنا الاستفهام ولا رد علينا اللغو  
بين الواو والواو تنصب المضارع بان مضرة الا اذا كانت للمعية دون العطف بخلاف اوقافها  
لا تنصب المضارع بان مضرة الا اذا كانت معجى الى وهو معجى حتى او لان وحذا ما يمين الخ في الآية  
على حتى الناصية لعدم يندم الفعل المنصوب ومع هذا لم يمنع عن الاجزاء الحقيقة وهي الجملة والفعل  
ما يوجب هذا الاختلاف من خواص كلمة او فان بعض الحروف شاملا في الاختصاص ليس بغير اختصاص لكن  
ما لا استدراك واذا اورد الكلام متفيا لقصدا انقطاعه بتعلل الواقع بعد اول النفي في التحريم مما يحتمل  
الامتداد بشكل يقول الرجل والله لا ادخل هذه الدار او لا ادخل هذه الدار اليوم فان او هنا للخيبر  
فان او هنا ليست بمعنى الغاية وان صحح بين نفي لان موبد واثبات الاثبات موقت والموقت لا يمتنع عليه  
لموبد فوجب العمل بالخيبر فاذا دخل الاول تحت في الا يمين الاول ويطلق الثانية لانه جبر نفسه  
في التزام الخت باحوي اليمين فاد الرنة الخت باحديهما بطلت الاخرى وتوسط الخت في اليمين الاول  
الدخول في الدار الاول وفي الثانية ترك الدخول في الثانية بعد النفي والعطف وحسب بان يكون ما بعد خرا  
او ملافا واختصاص لا بان لا يكون ما قبله متفيا وخود ذلك وحتى للعاية حد النفي ومهما يمينه التي يتاخر  
بها يعني انها ومنعت لان تدل على ان ما بعد ها غايية ونهاية لما قبلها كالي وان كان بينهما فرق من حيث  
ان حتى يجب ان يكون للغاية بعدها ما يفتري به المعيا سوا كان الخرا الاخر ما قبلها خواكتنا اسكدة  
حتى واسها او ملافيا له نحو نمت الليلة حتى الصباح فلا يجوز حتى مضى وان الى ليست كذلك فيجوز الى  
نصفها والتمت بها وتكررت وقع الختلاف في دخول ما بعد ها فيما قبلها بذهب الجور الى عدم الدخول كالي  
اذ هو الاصل واختاره الخ الاسلام وبتعد المصنف متفيا اليه باطلاق المتابعة وذهب عبد القاهر  
الزخري وعامة المتأخرين الى الدخول نظرا الى العرض من الفعل المتقدي حتى وهو القضا النفي



أول خلق به شيئا فشيئا ان ما في كل جملة وهذا لا يتحقق بدون الدخول وذهب القرا والميراني  
إلى القول بدخول الجرودون الملاقي ويوافقهما الخليل الثاني في فعل الأول لم يخل الرأس ولم يتم الصباح  
وعلى الثاني في الرأس وبم الصباح وعلى الثالث في الرأس ولم يتم الصباح **قوله** ويسمى العطف مع قيام  
معنى الغاية غير أنها لا يعطف إلا ما كان ما قبلها غاية في قوة أو ضعف فيقيد العطف بها ان العطف  
قد فاق في القوة أو الضعف ما عداه من أفراد العطف عليه وأنه لا يبقى على درج الترتيب الذي بقي إلى  
غاية الشرع والخطأ منها إلى غاية الحصة فالأول كقولك مات الناس جزا لا يجيء يعني ان الموت قد ارتفع  
حلوله في القوة والضعف بغير عطف إلى ان حل بأشرف الناس وهم الأنبياء والساني ما ذكره المصنف بقوله  
استخبت الفاعل حتى المؤثر **قوله** فلو لم يرد سرف حتى دخلها بالنصب وحتى في ذلك حرف جر ومصدر بعدها كلمة  
أن يكون في ذلك صلة على الاسم فتعبر ابتداء بل المصدر لا يلزم دخول الجار على الفعل **قوله** فان قلت قوله ان  
يجعل خبر من موصوفها وهو غير صادق عليه لان الجعل ليس هو الموصوف والمجرى بصدق على المبتدأ  
كأنه قائم واللام يجر الجمل كونه جماد إذا لا بد في الجمل من امرين الاتحاد في المصداق ليصير المصداق في المعنوي  
ليعبر **قوله** ان يجعل غاية معنى ان ضابط ذلك ان يقع بعدها مضارع منصوب سواء اتحد فاعله وقيل  
الفعل الذي قبل حتى نحو سرف حتى دخلها او فقدت نحو ان لم امر بك حتى يصح لحسن في ذلك حرف جر فيكون  
بعدها كلمة ان لتكون دالة على الاسم يتأويل المصدر **قوله** وفي جملة مبتداه أي وفي حرف ابتداء ما بعد  
جملة مبتداه بمن مفعول لما قبلها فليعلم كانت أو اسمية غير ان المجرى قد يكون مذكورا في الاسمية نحو  
زيد حتى زيد غصيان وقد يكون محذوفا نحو ما كان السمكة حتى رأسها بالرفع أي ما كونه وتمتخ تقدير  
أن بعدها كونه حرف ابتداء ومثال الفعلية وزلزلوا حتى يقول الرسول في فزاة من رفع يقول وما على  
من نصب فتكون بمعنى ان معنى لا في حتى لا يكون فتنة **قوله** وبطل معنى الغاية هذا لا يطابق حل الشارح  
مرجع الاستدراك ولو رجع الاستدراك إلى الغاية والحجاز بناء على ان يشار بالفرد للمتيقن ليطابق في الجملة من حيث  
انه اقصر على ذكر الأصل وهو الغاية ولا يخفى مما في عبارة المتن من عدم التطابق ايضا ولو قال فان قد ذرا  
فللعطف المحض وطرح لفظ البطلان ومعلقه لكان أولي فافهمه **قوله** للعطف المحض أي الخالص  
عن الغاية والحجازة المستفادة من الظهور المناسبة بين التعقيب والغاية والحاصل ان حتى  
إذا وقعت في المحلوف عليه في الغاية يتوقف البرر على وجود الغاية لتحقيق استداد الفعل إلى الغاية  
وفي السببية لا يتوقف بل يحصل مجرد الفعل الذي هو سبب وان لم يترب عليه المسبب وفي العطف  
يشترط وجود الفعلين لتحقيق الترتيب ويستفاد كذلك في الفروع الآية **قوله** مسابيل الزيارات أي  
الثلاثة المنفردة على العاين الثلاثة على الترتيب بحيث يحقق الوجود الشرط وهو في القرب العنا  
بالصاح ولما قيل ان يقول شرط البرر في الزمان الثاني فلم يثبت في الحال واجيب بان اليمين يقع على  
الوجه لان الحاصل على اليمين يخط كونه من جهة في الحال هذا هو العادة في تقييده وفيه نظر فان  
هذا حكم بين المور ولا نعلم ان ما نحن فيه من معنى القول ولعل الأول ان يقال شرط البرر وان كان متصوبا  
في الزمان الثاني لكن نقول الشرط لا يستلزم وجود المتروط وما هو الموجب للخت وهو الاطلاق قبل  
الغاية بوجوده ولا تخلفا موجب عن موجه فثامه قوله فيجعل غاية حقيقة هذا ان لم يغلب على الحقيقة

عرف كما هو بان غلب وجب العمل به حتى لو دل ان امر بك حتى موت كان على القرب السند بدون  
صحة الموت **قوله** ولو دل ان لم امر بك حتى تقدي هذه المسئلة الثانية المنفردة على السببية والحجازة  
**قوله** يكون المعنى لكن تقدي شرط البرر فيها ابتداء اليه أي ما حال كونه سببا ملحا للمقضية  
حتى لو انما لذلك بان اناه معطافا زائرا له بترقي ميمه سوا عداه اولم يعد لان شرط البرر وجود ما يصلح  
سببا وان لم يترب عليه المسبب بخلاف ما لو اناه بمجره **قوله** ان لم امر بك حتى تقدي هذه المسئلة  
الثالثة المنفردة على العطف المحض **قوله** حتى انتهى إلى المشاة قالوا الجرح حتى لا ياتي هذا الكلام الاثبات  
وفيه شيء لان المحض لان المحض حتى المشاة بالرفع على معنى جافا شيئا فشيئا حتى جاء المشاة وقتلوا بذلك ما هو  
في الضعف ولم يقولوا حتى المشاة بل جرح حتى انهم انتم انتم اذ المشاة لم يسيقوهم وان كان ذلك ممكن يتكلف  
فما لم يستجيب **قوله** استجيب حتى شروع هذا في ابتداء بقرب المسئلة ولما قيل ان يقول الجواب ان كونها في ذلك بعد  
السنة سلم واما كونها بذلك الافادة من غير لزوم الكاف فلا لان ذلك من خوايد الاستفاد على ان تنصيرهم  
على فادتها السببية مع الحجازة يقول متولة روايتهم واذا ثبت الحجازة والسببية استفا وقوع احد فعل  
الانسان جازا ليعلم الاخر بل لا ريب بخلاف القول بحصول السببية فانه لا ينافيه اتحاد الفاعل على معنى في ادخل  
لحظة على انها الفاعل كي ان يدخل في الله لجنه فادخلها او المفسر لا يدخلها اذا مداركه الله برحمته فالحجازة  
لازمة فيه ايضا مع كونها بغير فاعل عن كونه فلا يدخل ذلك على ما بل اعلم ان هذا القسم ليس له نظير في كلام العرب  
اذ لم يوجد في كلامهم حتى متعوله للعطف ترجية اعتبار الغاية كذلك لاعتبار اسعارها بمعنى الف لاسبته  
بين الغاية والتعقيب بل بعض الناحيتين باللفظ والى المعنى ويدونها نظرا إلى اللفظ والى المعنى فحققت قولهم  
حتى تقدي بابتداء الالف ليس متقوم والصواب حتى تقدي بالجرم لانه عطف على المجرم بل حتى ينبغي حكم  
ينبغي على الفعلين جميعا الاعلى مجموع الفعل وحرف النفي حتى لا يدخل في خبر النفي لفساد المعنى وبطلان  
الحكم وهو شروع وهذا لما عرفت من ان الحجاز لا يتوقف على الفعل في كل جري بل اذا وجدت العاقبة صح  
ان جري الحسن رحمه الله ممن يوجد عنه اللغة فكذلك لقوله سماعا ولفظا فخر الاسلام فخرج في انها استجرت  
لمعنى القاء وتأوله صاحب الكتب بالمراد انها حرف يدل على الترتيب مثل القاء ثم يكون موافقا لما ذكر في  
الزيادات وانما لم يجعل مستحارة لما قيل مطلق الجمع كالواو وكاد به المعاني واختار الاقائي  
ان الترتيب بالنسبة بالغاية والاخذ بالحجاز لا نسب النصب ولا يخفى ان الاستفاد بمعنى القاء اعني التعقيب  
من غير قواخ النسب اذا الغاية لا تراخي عن المعنى **قوله** لان الترتيب بالنسبة بالفاء طاهر ان حتى للترتيب  
وفيه شيء لان الأصل في الغاية واقادتها الترتيب ليس بالوضع بل ما دخلت عليه في العطف ما يفيد الترتيب  
ولا معنى للقول بان الحاصل على القاء النسب يحتاج الترتيب على انها اذا كانت العقب من حيث احراما ما قبلها  
وهما من فيها الامتثال لا قوي او بالعكس ولا يخفى الترتيب الخارجي ويمكن ان يجاب بان الجامع لفظ مطلق  
الترتيب والانتقال فثامه بل من الغاية **قوله** قال الشيخ قوام الدين الأتقاني في شرح المارصايد في شرح  
شخصه **قوله** كونه بمعنى الواو النسب الخ على ان يقال كونها بمعنى القاء النسب لظهور المناسبة بين الغاية  
والسببية ان المسبب يعقب السبب والمقتضى والمقتضى على مقتضى يعقب العابد وهذا لما عرفت من ان  
الحجاز لا يتوقف على الفعل في كل جري اذا وجدت ملب العلاقة في القاء استلزام فيها العطف والسبب



ولم يعل عداوة **قوله** وقابضه اي قابض الطرف وهذه السئلة لولم يات او اني ولم يتخذ او اني وتعد  
مع التراجي بحث اما اذا اتى متخذي من غير تراخ بر في عينه والذكر في نسخ الويايات ان الحكم كذلك  
اذا توي القور والانتقال والافري للترتيب سوا كانت مع التراجي او بدونه حتى لو اني وتعددي متراجيا  
حصل البر وانما بحث لولم يحصل منه التقدي بعد الايمان فضلا او متراجيا في جميع العر ان اطلق الكلام او في  
الوقت الذي ذكره ان وقته مثل لم اتك اليوم حتى التقدي في لخر الاسلام اذا اتاه فلم يتخذي ثم يتخذي  
من بعد غير متراج فقد بر او ارد عليه انه اذا لم يتخذ عقيب الايمان ثم يتخذي بعد ذلك كان متراجيا به  
بالضرورة فلا يصح لقوله غير متراج وجوابه ان المراد ثم يتخذي من بعد ذلك غير متراج عن الايمان بان  
باتيه وقتا لغز في تقدي عقيب الايمان من غير تراخ والاشكال انما نشأ من حمل التراجي على التراجي الاول  
المدلول عليه بقوله اذا اتاه **قوله** حروف الجر من اضافة الشيء الى حكمة سميت حروف الجر من اضافة الشيء  
الى حكمة سميت حروف الجر لانها تجر فعلا الى اسم نحو مرت برزب اداسا الى اسم نحو مال لزيد وتذكر من  
حروف الجر خمسة احرف وهي انا على من والي وفي لربيد الحاجة اليها في كثير من المسائل **قوله** الباء للاتصاف  
هو معناها الوصف بدلالة استعمال العرب اياها فيه وهو اقوي دليل في اللغة كالنصف احكام الترفع والاتصاف  
تعلق الشيء بالشيء واتصاله به وهو اما حقيقي كخوبه ذالي المتضيق او مجازي على سبيل الاتساع نحو مرت  
برزب والعقن المتق مروزي يمكن يقرب من زب لان مرزب الذي هو مئة قائمة بك غير متصل برزب وعن الاخص  
ان المعنى مرت على زب بدليل قوله تعالى وانكم تمرون عليهم مبشرين **قوله** لانا المتق في الاتصاف الخ الالما  
تستحق لمقا وهو ما قبل الباء ومقابه وهو ما بعدها والمتق هو الاصل والاتصاف والمقابه تعبر بمنزلة  
الالة فتدخل الباء على الايمان في الالة اولان الباء الالة كالات اذا المتق من ابيع هو الاتساع بالملوك وذلك يتحقق  
في المبيع دون التمل لانه في الغالب من المتقود وهو الاتساع بها سوى المتقود الى المتقود كغيرها من الالات وهذا  
صح البيع مع عدم ملك الخف ولم يبع مع عدم ملك المبيع فان قلت هذا ليس بكالات المتقود للمبيع في قوله بعت  
هذا المتق بجزر دينار البين الا اننا نبر كما انه لا متقود للمستري سوى القول مع ان التمل لحد الركبتين فيكف  
يكون ما نعالاخر فتم لها جيب بان المتقود من سعية البيع الزموا الى ما يتوقف عليه بها الاسناد من المالك للمرب  
والمليس وكما وليس ذلك الا بالبيع بخلاف التمل فانه غير متقود بك وانما هو وسيلة اليه لانه كان متقود او يبيع  
ايضا الا اني ان البيع يبطل بهلاك المبيع قبل القبض وان التمل وهو قوله فيصح الاستدلال به قبل القبض لان  
التصرف فيه النتيجة والمتبوعه في التمل جاز قبل قبضه ووزن البيع وله فيه عليه السلام عن بيع ما لم يقبض وفيه  
شي فانه اذا اعتق المستري العبد في يد البائع قبل قبضه والجواب ان الفتى شرط المالك وقد وجروا البيع شرطه  
القدرة على التسليم وذا يكون بعد القبض فان قلت هل يجوز الصرف في التمل من ابيع والمستري ام لا قلت اما  
ابيع يجوز مطلقا واما المستري فان كان نفوذ اجاز لانها سعيان وان كان عينا فلا يجوز ان يكون سعيان فزاع فيه  
شرائط السلم وجعل العبد راسا بالسلم وانكر مسلم فيه فلا يصح الاستدلال به قبل القبض والفرق بين القور  
ان اضافة العبد الى العبد كجعله املا لمقابه ولكو العن تابعا لمقابه وشرطا في العكس بالعكس **قوله**  
يقع على الاجار بالحق وهو ما طابقه الواقع من الكلام ويقابله الباطل وهو ان نشأ استعماله في الاحوال  
واعتبرت مطابقة للواقع مراد الحق ايضا لعل يطلق الاجار لان حروف الاتصاف بعض ملصقا به فيكون

دليل على وقوع الخبر لان العدم الذي محبته للبا لا يصح مفعولا للخبر لكنه مفعولا للباء التي الواحدة  
لا يجوز ان يكون مفعولا لعاملين فصار التقدير ان اجري بي خبرا ملصقا بقدوم فلان والخبر للمعنى بقدومه  
لا يكون بدونه فلا يقع الحق بالخبر الكاذب لان عدم شرط وهو صدق الخبر فذا يقع على مطلق الخبر لانه  
اذ لم يذكر الباطل الباقى لان يكون مفعولا للاجاء اذ يصير التقدير ان اجري بي قدومه وحسنه العدم  
لا يصح مفعولا للخبر فيقدر معناه كخروف هو ملصقا ببيع الكلام فيجعل العين الى ان اجري بي خبر قدومه  
اسم لكلام يدل على الخبر لا غير فيحقق الشرط وان كاد ما يورثه كحق المتروط واجاب المروزي له بان الباء  
اذا قدركان قابضا وجه دون وجه بخلاف ما اذا كان مذكورا والباء التي للاتصاف اقوي من انزل للسقوية  
فلذا يقع الاول على الحق دون الثاني ولذا ان نقول قوله في الاول الاسناد موجود وهو عدوم لان المعور  
يستدل ان قل عليه فلان في الاختلاف فان قلت الاجار يستعمل بمعنى العلم ليعمل ما لم يخط به خبرا اي على  
فكان الواجب ان يقع على الحق كما قالوا ان اعلمتني ان فلانا قدوم اجيب بان الخبر في العرف كلام يجعل الصدق  
والكذب ولا لذلك العلم فتقع على الخبر الحق وان لم يطل هو لا يجوز ذلك في العلم **قوله** فلا يجعل على الاستثناء  
لان الادن غير مجازيس فيجعل مجازا عن الغاية معنى حتى ولذا ان نقول جعله بمعنى حتى مجازا والاستثناء  
المتقطع مجاز فلم يرح احد المجازين والجواب ان جعله معنى حتى مجاز اقرب الى الحقيقة **قوله** لانه اي  
خروجا بوصف بعينه وهو الادن عامة باعتبار عموم مومنها الوقوع في سياق الشرط اذ عموم الموصوف  
يستلزم عموم الصفه تامله واما جواب السارج لمجمله ان عدم الفرق انما يكون لولم يكن ما قدور دخول  
الباع عليه سقمتا للاسناد وهو مهم لان مع اسمها وحرها ببعض الاسناد وهو ظاهر واذ تحقق وجود  
ذلك جاعدم اقتضا الصدق لكونه اسنادا خبريا محتملا للصدق والكذب **قوله** يشترط تكرار الادن في  
كل خروج ولو اذ لم تمنع خرجت لم يثبت عند اي يوسف وعمرهما مني شات وكما اردت ثم نهاها ولو قال  
الحال فاردت بقوي الاما في الا ان ادن لك صدق ديانة لا فضلا فيه كحقيقا ولو قال في الثانية  
اردت الاما في صدق فضلا فيه لستد بها فيكون تقديره الاما في الاخر وجاملا بادي وهو  
استثناء مفرغ فيجب ان يقدرك له لقطع عام مناسب له في حقه ووصفه ليستدتي منه فيكون العن ان خرجت  
خروجا الاخر وجاملا بادي والكثرة في سياق الشرط نعم فاذا خرج منها بعض بنى ما عداه على المنع **قوله** فان  
المتق سبق ولم والصواب كما ان الاستثناء مفرغ المستثنى منه وبيان لانه حكمه وايضا كل منهما اخراج لبعض ما  
يقنأوله المصدر **قوله** استمر من ارتكاب المجاز فيه شي اذ العلة ناس في التهمة وليس سلم تعارض ما هو  
نية المجاز فاستدرك **قوله** واما وجوب الادن في كل دخول الخ جواب سوال تقديره ظاهر هذا ولو توكل  
بقوله الا ان ادن لك التكرار موقوف فضا وصانة ولو توي لم في الا بان صدق ديانة لا فضلا كما  
لا في جوامع البرهان **قوله** فان قلت ان مع الفعل الخ هذا السؤال مبني على منع تعدد الاستثناء وجعل  
الاستثناء في موضعها لا لا يخفى بالتقدير المذكور **قوله** فان قلت على هذا التقدير ان اجاب المروزي  
مانه على هذا التقدير بلزم المجاز ايضا وهو جعل المصدر جبا ما ارتكبه اول لان المجاز هو من الجذب  
لا في الجذب جعل خبرا منطوقا موقفا عن ذلك التقدير بلزم الجذب من حين حدوث الوقت الماق وحذ  
الوقت المستثنى منه **قوله** الا وقت ادن ليس معام لانه مصاف الى العرفه فتخص بالادن مرة قوله ولمو



بدل في لوقا السائل الا وقتا اذنت لك كان قوله الا وقتا اذني لصار الوقت عاما لكونه نكر في سياق  
الشرط ولو لم يلج السائل الى ذلك لم يجاب المذكور عنه فاسد وهو قوله فلا يثبت بالثبوت لان عدم الخت لكونه  
مجرد فيه ليس معنى حتى لا يؤول بالسكسلنا انه يمتنع لكن لما قاعد اخرى وهو انه اذا اجتمع معنا  
خاطروا يصح عدم الخت على المعذور الاول والخت على هذا التقدير فينبغي ان يثبت هذا  
مقررا لا شكالا ولما قيل ان يقول ما ذكرتم من انه اذا اجتمع خاطروا يصح عدم الخت انما هو بين ادلة بان ورد  
دليل باباحة شيء ولو لم يخطره اما اذا وقع ذلك بين اجتهاد ديني بان ادعي اجتهاد في اباحه شيء واخرى يخطره كما  
هنا فتعارضوا وتساقتا ويرجع الى الاصل وهو الاباحه فتأمل **قوله** وفيه تحت الخ فلم حمل هذا الجاز دون  
بحار اخرى وهو معنى السببية للجواب عنه ان الجواب على الشرط اول لانه اقرب الى الاصل لان في الاصل معنى التركيب  
بالزمان لانه بعض مضافه مقدما على المضاف وما في الاصل معنى التركيب الزماني موجود في الشرط  
مع الشرط بخلاف العلة والسبب لانهما يكونان مقاديرين للمطلوب والسبب وما فيكون اعتبارا في الاصل  
بالشرط اول مما سواه وفيه شيء اذا سلم ان الاصل معنى التركيب الزماني والجواب ان يقال لا نسلم انها اذا  
كانت للسببية ينع الطلاق بخلاف لو سلم ذلك فمكدر انما يكون لانها ما يثبت به ما قبلها املا  
والحل على الجاز فيه اعماله حين من الحل على الجاز فيستلزم الالفاظ ليقال حمله على الشرط يبطل اصل الكلام وذلك  
وقوف الالفاظ على قول الالفاظ فلو ان الاصل معنى التركيب الزماني وهو ان يقال لم عدل عن الحقيقة وهو الاصل في  
الجاز وهو الشرط من غير ادع وهو ان كان العمل بالحقيقة وسنذكر الجواب فيما **قوله** والاوجه الخ قد  
يقال ما ذكره السارح من الاوجه هو معنى قوله معنى الشرط اذ لم يجزوا يكونا للشرط انها خرجت عن حقيقة  
الاصاق ونهضت بمعنى الشرط بل انما ارادوا التبيهة للايضاح لانه الاصل وان كان لا يحقق بدون اللصق  
به يحقق الشرط بدون الشرط لان الملازمة لما كانت بين الشرط والشرط اشهر قالوا هي معنى الشرط  
للايضاح اذ قوة المناسبة تقتضي شدة الاعتناء وحديث سقط السرد بدلا المذكور في صدر البحث ويصير ذكر الاوجه  
الخ نظرا لما قلنا **قوله** كما لو قال انت طالق ان شاء الله فانه لم ينع لعدم الوصول الى العلم بوجوه الشرط  
لان مسيئة الله لا يمكن الوقوف عليها والجاري على لسانه تعليق لا يطلق والمعلق اعدام قبل وجود  
الشرط والشرط هنا لا يعلم فلا ينع شيء وان لمالكه ولحد يقع للطلاق لان شرطه تحقق اذ لم يشأ الله لما جري  
على لسانه فليعلق لا تطبق المطلق والجواب ما **قوله** فكان ينبغي ان ينع ان شاء العبد لوجود الشرط  
لان حصول مسيئة الله تستلزم حصول مسيئة العبد **قوله** يمكن الجواب الخ فغير الجواب انما سلمنا ان اشأه  
العبد نابعة لاشأه الله ولا نفهم منه ان مراد العبد مراد الله اذ لو كان كذلك لوقع كلما اراده العبد  
واللازم باطل فكذا المعلوم بخلافه عن الارادة عند اهل السنة **قوله** لكن برده عليه ما لو قال لها انت طالق  
ان شئت فقلت مسيئة ان شئت فقال سببت لا يقع ولو قال اردت فوقع كذا في طرح الكثر فقد عرفوا  
بغير ما قبله لذلك **قوله** او نقول الخ الفرق بين هذا وبين الاول ان في الاول جعلوا متعلق مسيئة الله  
فعل مسيئة العبد وفي الثاني نفس مسيئة العبد وفي الاول الباعث في مسيئة الله لا يصدر منكم فعل المسية  
الاسباب اشأه الله ايها ومعنى الثاني لا يقع منكم فعل المسية التي هي اثر الفعل الالمسية الله تعالى  
ايها وهذا نفس في الجواب **قوله** ولو قال انت طالق يا رب الله او حكمه او اجله او بادته او قدرته يقع

عنه

كما

في

في الحال وكذا لو قال انت طالق في علم الله بخلاف ما لو قال في امر الله او في ارادته او في قدرته فانه  
لا يقع لان حرف في جاز عن الشرط ولو قال انت طالق لمسيئة الله او ارادته يقع لان اللام للتعليل فكانه  
في انت طالق لان الله شأه وهذا ما يدل على عدم الفرق بين ارادة المسية والارادة ولو قال انت طالق  
بارادة الله او حكمه او برضاه لم يقع شيء لما قلنا في مسيئة الله **قوله** لان الشرط في بعضها كالحال وهو العلم  
والقدرة لانه ليسا حقيقة ثابتة في العلم يتعلق بالواجب والمنع والممكن الوجود والعدم ولا يلزم  
الوقوف اذ كل شيء عند تقدير اختلاف الامر والادب والحكم لانهما صفات ثابتة واجدادا المراد بالامر  
الاجداد المفهوم من قوله انما قولنا البتة اذا اردناه ان نقول له كن فيكون وكذا الاذن بمعنى الامر  
هذه وان كان نفع التعليق بها لكنه مهورا استعماله وعلى تقدير الاستعمال وجعلها شرط لا يقع كما  
في المسية **قوله** يقتضي وقوع الطلاق البتة هذا بطريق البحث اما المذهب فعدم الوقوع **قوله**  
والجواب اي عن قوله واما على تقدير عدم المسية دون المسية **قوله** لا نسلم ان هذه الكلمة هي التي لم  
يشأ الله للتعلق بل لا يطل لان التعليق بالمسية ابطال اي يبطل مصدر الكلام واذا ابطال الكلام  
بعضه بعضا خرج المجموع عن جيز لا فائدة فلا يقع شيء املا البتة ولو سلم انها للتعلق فلا نسلم لزوم الحكم  
وهو وقوع الطلاق على تقدير وجود المعلق عليه وانما يلزم لو كان وجود المعلق عليه مكنيا وليس كذلك لانه  
لا يمكن الاطلاع على مسيئة الله تعالى وعزمها وايضا وقوع الطلاق على تقدير عدم مسيئة الله تعالى في الحال  
لكن ما لم يشأه مطلقا بعدم وقوعه فالتعلق بما يستحيل معه وقوع الطلاق لغو **قوله** وقال  
السارح رحمه الله الباق في قوله تعالى واسمها بر وسمك للتبخيص لانه دخلت على الحل فلا يستوعبه فيجب  
مع بعض مطلق اذ لا رجحان للبعض على البعض فيبقي الواجب مع مطلق البعض والارزاق الزيادة  
على النص بخير الواحد وهي لا يجوز عند من قدره بالربع او ثلثه اما مع ذلك فمالك انها صلة زينة  
لتأكد تعدي الفعل فوجب مع كل الراس كما لو قيل واسمها بر وسمك وهذا وان كان مجازا بالزيادة لكنه  
احوط ليجوز به عن العبدتين يعني **قوله** وليس كذلك اي ليس معنى الباق في الآية كما لا يهمل للتبخيص  
والزيادة لانهما لم توهم شيء منها اذ لو كانت لتقل ضرورة ان لا يثبت للغة بدون النقل فلا يعدل اليه  
مع امكان العمل بالمعنى الحقيقي وهو الاصل **قوله** وذلك لا يستوعب الكل اي محل الراس عادة اعادة  
الله تعالى قد جرت في خلقه بان يكون مقهورا بكل انسان اقل من حرد راسه بل بان يكون  
مقهورا قدر رجع راسه وحقيقة السج يحل مجرد وضع اليد على الراس ولو قهرها بها وذلك يا خذ رجع  
الرأس في العادة فتعذر به ولا حاجة الى المد **قوله** نصار المراد اكثر اليد وهو ثلاث اصابع عمدا  
بقاعدة ان لا اكثر حكم الكل وفي هذا رد على فريضة اجاز السج باقل من ثلاث اصابع فان قلت لم جعلت  
الثلاث اكثر اليد وهي اكثر الاصابع لا اليد اذ اليد اسم للمجموع العضو المختار بروس الا نامل والابطال قلت  
نظرا الى ان الاصابع في الاصل في اليد باعتبار شفعين لا خذ والبسط ولذا اوجبنا السج بقطع كرها دون  
ما سواها كمال لوجه هذا لا يخفى ان تغيير السارح اكثر اليد بالاصابع ليس بظاهر **قوله** لان ما بين اليد  
تعدو لما في ترجية بعدم الاستيناب عارضا غير التوجيه الذي ذكرناه ونقره ان وضع اليد ينبغي  
استينابا في العادة لان العادة لا توضع الا ليدحجها على الراس فان ما بين الاصابع يظهر لكن تعذر الصا



كذلك قاله غالب السراج ولا يخفى ان التوجيه الذي ذكرناه امن فتأمل ثم **قوله** ولقائل ان يقول  
القول باجمال الآية سلك فان قلت اذا ثبت بهذا البحث ان الاحمال في الالة فمن اي قبيل تكون قلت  
من قبيل المطلق عند السامعي ومن قبيل النص عند مالك وبعض مسايخنا انهم في سلك كل واحد وفي  
سلك البعض عندنا بهذه الطريقة المذكورة في المتن ومن قبيل المجمل عندنا من وفيه اشكال المذكور  
**قوله** فان قيل لم يلحق الحق انما اذا دخلت المحل لا يقتضي الاستيعاب لانها تقتضي عدمه والاول  
اعم ولا يلزم من وجود الاعم وجود الاخص فلا يرد السؤال وانما ورد هذا السؤال في العالم ما عني ان  
يؤم ذلك لعل ان لقائل ان يقول ان زيادة على الكتاب نسخ وقد دل عليه الدلائل المأيدة اخر القوان فزولا  
فاحلوا حلها وحرموها حرما وذا يدل على ان جميع احكامها ثابتة ويمكن ان يجاب بان الحديث المذكور  
يحمل النسخ على ان الاحاد لا يعارض المهور لكن مجرد دعوى الشهادة غير كافية وهذا واجب ايضا بان  
الاستيعاب في النسخ فيما سأل على الاصل وهو الفصل لان حكم الخلف في المقدار حكم الاصل وفيه نظر لانه يمكن  
سحب الخلف فانه خلف عن الفصل لم ياحز حكمة في المقدار والتحقيق ان السحب يدل لاخلف والكلام في الثاني  
والفرق بينهما ان البديل مشروع مع امكانه انما من شرط الخلف تعدد الاصل فكان البديل بمنزلة  
وطيفة مستدامة سريعة فلا منه تترك منه رعاية البديل بخلاف الخلف **قوله** على الالتزام على ما في  
اللفظة حرف موضوع للاستعلاء الحي بخلاف الفرس والحكم بخلاف الامير على القوم وفي الترجمة  
للا التزام في الزم لان الذين يعلون هو عليه وركبه على ما لصاحب الدين من العلو على من هو عليه  
ومن قيل ان لصاحب الحق بذا ومثالا **قوله** بان يقول له على الف وديعة او لكرها وديعة او لا  
انها وديعة او غير ذلك مما يكون غير المصدر والكلام على الاحجاب في الزمة فينصرف الى الوديعة لما بها  
من وجوب الحفظ ولا يثبت به الدين وانما شرطه لا فصل لانه معنى وهو لا يكون مفعولا **قوله** في المقار  
المحضة اي الخالصة عن معنى الاسقاط كالبيع والايثار والتكاح كانت يعني الباطن المجازا لتعدد العمل  
بالحقيقة وظهور علاقة الجان لان الزوم المستفاد منها يناسب الزوم المستفاد منها لان السبي اذا زوم  
السبي كان ملصقا به **قوله** يجب ثلث الالف عندها وتبين منه ان على فيه معنى الباطن مما يكون الالف  
عوضا لشرط او اجزا للعوض ينقسم على اجزا المعوض لان ثبوت المعوض والعوض من باب القابلة حتى يثبت  
كل من هذا في مقابلة كل حرم من ذلك ويمتنع تقدم احدهما على الاخر كما تمضي في **قوله** وعنده الشرط  
فلا يلزمها بشئ والطلاق رجعي **قوله** كلمة على تترك على الشرط حقيقة المحاصل ان على في ذلك بمنزلة  
الحقيقة عند العقلاء لانها في اصل الوضع للالتزام والجزاء الشرط **قوله** لان الطلاق يحتمل التعلق فان  
قبيل كلمة على داخله على المالم دون الطلاق وانه يقتضي كون الحاشر لا دون الطلاق قلنا طالبه  
مطلوبه للطلاق بمرجعية اتصال المالم به فلما كان المالم غير قابل للتعلق جعل دخولها عليه كدخولها على الاشياء  
الطلاق للاتصال بينهما فان بعض المحققين يقال انها حقيقة في الزوم الصادق في ضمن ما يجب فيه الشرط  
المحض نحو ما يعتد على ان لا يشترط بالله شيئا وانت طالق على ان تدخل الدار ما وجب فيه العاوضة  
المحضة كمنهني هذا على الف والمحل المتنازع فيه مما يصح فيه كل من الامرين لا يخرج لان الطلاق مما يتعلق  
بالشرط المحض ويصح الاعتياض عنه ولا يخرج الاحد مما على الاخر **قوله** قلت المحل كانه اختار الشق الثاني كما هو

قاعله المحض عن سوال كردد بين شيئين فانه اما ان يختار احدهما وبين ويدفع ما يرد عليه او يختار شقا  
مالنا وهذا اختار الثاني والحاصل انما في الشرط بمنزلة الحقيقة المستعملة وكونها معني بالجان استعارف  
وكذلك لان الطلاق يقتضي الشرط ويكون معاوضة من جانب المرأة اذا وقع على مال والحقيقة المستعملة اولي  
من المجاز المتعارف عندنا وعندنا العكس اولي لكن ما قاله ابو حنيفة وورق وارحم فان العوض يثبت مع  
العوض والشرط يعقب الشرط لوقوعه عليه وليس بين الطلاق وبين مالها من المال مقاربة لان الطلاق  
ينبغي ان لا يجب المال وذلك معنى الشرط فحله عليه اولي لقرينة في الحقيقة **قوله** ومن التبعيض المحل اتفق  
ايمة اللغاة على ان من حقيقة في ابتداء الغاية **قوله** وفيما سواه على سبيل المجاز لرجوعه اليه وذهب  
بعض الفقهاء الى ان الحقيقة في التبعيض واليه مال لخر الاسلام وتبعه المصنف وهذا ليس بسديد لما ذكرنا  
واعلم ان المراد بالغاية في قوله من لا يتبدل الغاية والى لانها الغاية هو المسافة اطلاقا فالاسم المحرر على الكل  
اذا الغاية هي النهاية وليس لها ابتداء وانها **قوله** وهذا ماله ان يقتصر جميعا لان كلمة من عامة  
وكلمة من للتبيين المحل فخرج الخلاف الى من فانما في مثل ذلك للتبعيض عنه لانه الحقيقة المستعملة وليسا  
عندهما لانه مجاز متعارف على مخرج قوله لوقوع من شأنه عيني العنق ونحوه فشا واعقوا كلامه وكان  
ينبغي ان يقتضوا الاول اعملا بالعموم والتبعيض كما في الفرع المذكور هنا فقد مر الفرق في بحث العام وفيه  
العلم **قوله** هذا شروع في بيان الضابط المحل اعلم انهم اختلفوا في دخول ما بعد الي في حكم ما قبلها فذهب  
الحاشية في ذلك الى اربعة مذاهب احدها انه يدخل تحته حقيقة الا ان يجوز **قوله** بل هو الدخول فلا يدخل  
الثاني عكسه والثالث انه مستنكر بين الدخول وعدمه وعليه المحققون **قوله** لان النهاية من غير دلالة  
على الدخول وعدمه وانما ذلك راجع الى الدليل والرابع انه يدخل ان كان من جنس قبلها ولا يدخل ان  
كان من خلافه وذهب الاموليون الى ان الغاية ان كانت قائمة بنفسها الى اخر **قوله** المصنف من الضابط  
ولا يخفى ان ما يناسب مذهب الاموليين من مذهب الحاشية **قوله** اختار اعم اللبيل فانه يقتصر في استحقاق  
اسمه الى محل اخر وهو انها وفيه بحث فان اللبيل لا يقتصر في وجوده الى الغرض بل هو قائم بنفسه ولهذا ورد  
لخر الاسلام في القسم الذي هو قائم بنفسه **قوله** ولقائل ان يمنع كون الموافق من هذا القبيل المحل هذا البحث  
ظاهر اذا الموافق من القبيل الثاني **قوله** ولقائل ان يقول اذا فرق بالكلام المحل هذا الكلام مردود بوجهين  
احدهما ان ما قالوه لا طهارا في اية الكلام العيان من غير لا يوزع فيه الثاني ان الفصل الاول لا يمنع  
ان يثبت حكمين مختلفين احدهما بجارية والاخر ما بدلالة او باسارته او باقتضائه فما خرف فيه  
من الاول لانا اتبعنا الاجاب بالامر والاسقاط بالغاية لان المأمور به على اليدين وهو تسليم الماء  
عليها وذلك في نفسه مستند فلا جعل الغاية معه للمدأ هو يحصل المحاصل ففرقنا بالاسقاط اذا التمسك  
خير من التوكيد فيكون الاجاب ثابتا بالجارية والاسقاط ثابتا بالاسارة لان الاول ظاهر من كل وجه  
ومعقود بالضرورة وسوق له بخلاف الثاني وان كان ثابتين بالعلم واما العرف فلا يقتضي الاعل اهله  
لا عمل الخطابات اللغوية فلا يرد عدم دخول الغاية في قوله قرات هذا الكتاب من اوله الى كتاب  
البيوع **قوله** في اصل الكتاب المحل لا حاجة الى نقل كلام الكشاف لانهم لو لم يقولوا ذلك لغير دليل هو قرأين  
الاحوال **قوله** كاللبيل في العموم المحل اعترض بان اللبيل قائم بنفسه لانه لا يقتصر في وجوده الى شيء وهذا



اورد نحو الاسلام في القسم الذي هو ظلم بنفسه فكيف يستقيم ذكره في القسم الذي هو ظلم بنفسه واجبه  
بانه يستقر في استحقاق اسمه الى محل اخر فلا يكون قايما بنفسه **قوله** يستقر في استحقاق اسمه الى محل اخر فلا يكون قايما بنفسه  
في القسم الذي هو غير ظلم بنفسه وفيه نظر لانه ان اريد بالمحل الاخر مقابلا لانها الظرفية فلا نسلم الى الدليل  
كذلك لانه زمان ليس فيه في مقابلة محل وان اريد بمطلق المحل فلا نسلم ان مثل الحاريط والبهتان قائم مع  
انه يحتاج في وجوده الى محل **قوله** وفي الظرفية اي معني انها تفيد استمال المحرور بها على ما قبلها استمالا مكانيا  
او زمانيا كتحقيقها في الكور والملا في الليل وتسميها خوريد في عمدة والدار في بركة **قوله** وان يوكي  
اخوه يعبر عن عدم اي حقيقة الخ اما اذا لم يكن له نية فيكون الاول للوقوع لعدم التزام **قوله** اذا اخفص  
للاطلاق بالمكان اذا الواقع في مكان واقع في جميع الامكنة فلا يصح ان يجعل شرط ليكون تعليقا والغفة فيه  
ان المكان الداخل عليه حرف في موجود في الحال فيكون التعليل به تحييزا بخلاف الزمان فانه معلوم بالتعلق  
به يكون تعليقا معني فيجعل عمل التعليل حقيقة والتحقيق ان الاضافة تجعل ما بعد ما حرم ما طرعا وهو يقضي  
وقوع تعليل والتعليل لا يتصور الا في امر معدوم وذلك في الزمان لان اجزائه توجد شيئا فشيئا بخلاف  
المكان فانه جميع اجزائه موجود فلا يتصور التعليل به واذا اعدم التعليل كان اسالا للطلاق والطلاق  
المسل لا يتوقف على شيء لان الطلاق يتوقف اذا كان تعليقا بشيء حقيقة او معني خواتم طالق ان كلمت ريدا  
او امت طالق في عدلانه قال انت طالق اذا جاء الحد **قوله** الا ان يصير الفعل مستندا من قوله يقع في الحال  
تقديره اذا اضيف الطلاق مكان وضع في الحال الا ان يصير الفعل الذي هو المصدر بان يوي دخول الدار  
اي وقت دخول الدار **قوله** وضع المصدر موضع الزمان مح لا يطلق في الحال ويصير معني السوط ويتعلق الوقوع  
بالدخول فيصدق **قوله** ايضا لان اللفظ وان كان يحتمل ذلك من حيث ان الدخول حال في الدار او في  
لكن يتوقف في الحال **قوله** لان في الطرف للبقا رنة من حيث اختوا به على المطر وفجوابه قال  
ما الفرق بين الاقرار والطلاق في الدخول بها حيث سطلق تختان في واحدة قبل واحدة ويلزم درهم  
في له على درهم قبل درهم اما الطلاق قبل الدخول فانما كان واحدة لعدم المحلية للثانية ودالما في في الاقرار  
لدخول المحلية وهو الزمة قلت القبلية لا تقتضي وجود ما بعدها عرفا ولا نسلم وقوع التبيين في الدخول  
بها لاقتضا القبلية ذلك بل لما عرف من ان غرض الخالف ايقاعها والاختلاف ذكره عن القايمة فكانت واحدة  
واحدة وواحدة اما الاقرار فهو على الاصل في عدم المتضا قبل وجود ما بعدها بخلاف القعدة لما ذكرنا  
انتطالق واحدة قبل واحدة مع واحدة لان القبلية صفة الاولى لان في قوله قبل واحدة صير عايد الى  
قوله واحدة اي واحدة تانيه قبل واحدة وهذا التوقف خرجت المرأة عن محلية الطلاق التاني في  
قبلها واحدة فان القبلية وقعت صفة للواحدة التانية لانها فاعل للطرف فتكون هي المتقدمة بالقبية  
والمراد الصفة المعنوية لا التبعث الهوي والافجمله الظرفية اعني قبلها واحدة صفة للواحدة السابقة  
ولما وقعت التانية بلما قبل السابقة وليس في وسعه تقدير التانية على ايقاعها مقارنا كما اذا قال  
سما واحدة ثبت من قصده فذكرها كان في وسعه كما اذا قال انت طلق في الزمان السابق جعل  
في الجاهل لانه من ضرورة الامتناع من سبق الوقوع في الحال **قوله** ولو قال قبل درهم قبل درهم  
واحدة صفة الاولى وكانه لا درهم قبل درهم يجب على المستقبل ولو قال قبله درهم يلزمه

رمان لكونه صفة الاخرى درهم قبله درهم قد وجب على والحاصل ان الاقرار يخالف للطلاق  
مطلقا في قبل وبعد عدلتها لها بها الكتابة لان الاطلاق لا يقع لعدم المحلية والدرهم بعد الدرهم  
يجب **قوله** لان في الدخول ما يقع الجميع لوجود المحلية لقيام العرف **قوله** لان عدل عبارة عن الغرب  
لخ فيه شيء لان عدم موضوعه المحض وهو يدل على الحفظ للزوم كاذوا نصفه لان يقال في موضوعه  
للقرب لغة والمحض عرفا فلا ينافي **قوله** لان المزوم في الزمان ليس عدل حصره حقيقة لان الدين وصف  
في الزمة وقوله له عدل دين بجان ان العدلية المحض وليس لا يفور في الدين اذ الحضر للوجود  
المشاهد حقيقة والدين ليس كذلك فان قلت لم لا جعل على العارية مع انها امانة في بل المستعير قلت عارية  
الدرهم والدرهم يقرض فتثبت في الزمة فتكون دينيا فتعبد له كذلك ولو قال انت طالق اليوم طلقت  
واحدة ولو قال بعد كل يوم طلقت ثلاثا في ثلاثة ايام **قوله** وغير مستعمل صفة للكرة حالة اضافها  
الى المعرفة اضافة معنوية نحو جاني رجل عن زيد لانها نكرة لا تعرف بالامانة الى الحار كقولها في  
الايام فان قلت فما تمنع في قوله تعالى غير الغيوب علم فانها وقعت صفة للعرف وهي الدين قلت لانه في  
معنى النكرة لعدم ارادة التبيين او لان عموما او وقعت بين متضا دين وكانا معنيين معقوف بالامانة لتوكيد  
الحركة غير السكون وكذا هنا كذلك لان المنع عليه والغضوب علم مصادا **قوله** لانه اي تولد غير دانق  
صفة الدرهم تقتضي الوصف بالغيرية ان لا يكون الدرهم المقربة دائما **قوله** وهو اي الدائق سدس درهم  
وقيل ربه ويكن المحر بما بالاهالة على اختلاف العرف **قوله** اختاره اي الذي يقول غير دانق **قوله**  
فلزمه درهم الادانق لان الدرهم المقربة يقتضي ان ياتيكون للزوم للزمة خمسة اسداس الدرهم  
او ثلاثة ارباعه قبل هذا قول النجاء اما الغفلة فلا يفور في الرفع والنصب فيلزمه خمسة دوانق وهذا  
ظاهر الفرق بين الوصية والاستعانة كما ظهر في جواحي رجل غير زيد وجاحي اليوم غير زيد فان  
الاول لا تعرض فيه لزيد معي ولا اتيان والاني مقيد بالحكمة عليه لعدم المحر كذا لو قال لفلان على زينا  
غير عترة بالرفع لزمه دينار لما ذكرنا ولو نصبه فكذا اخذ محل خلافا لما كان عدلها استند الدرهم  
من الدوانيير يكون عدلها خلافا **قوله** اي كلمته انما في الحروف بالكلمات لانه ادوات التعليل كلها  
حروف فابل الحروف منها اي ولو ما سواها اسما والكلمات تشمل الحروف واسما وكان الساج اعذر عن تغيير  
المصنف بالحروف يبين على سبيل البدل لانه اراد بالحروف والكلمات لا الحروف المعطلة وتاينها  
جوزانه اراد الحروف المعطلة تغليبها لان على بنية الاول لانه لاها لهما اذكر واحد من الاسماء التي يجازي  
بما تبح لان في الجازاه وانما قلنا على سبيل البدل لانه لا يمكن الاعترال بهما معا لكونها المتماثلة بينهما وان  
الاصل فيها اي ولان غيرها انما يفيد معني السوط اذا تضمن معناها **قوله** وليس لها معني اخر سواه ذلك ان يقول  
لا نسلم ذلك لانها تكون نافية ايضا نحو وان من شيء الا يسبح بحمده وحققه من المثقلة وعامله على ليس  
والجواب ان المراد حاله كونها للشرط ليس لها معني سواه بخلاف غيرها من الاوقات فانها تكون لها معاني اخر  
حالة كونها للشرط وان التوطئة فان الظرفية الزمة لها **قوله** ختم الوجود والعدم المناسب ان يقول تحتمل  
للوجود فقط لا في عدم قد تقدم ذكره او يقول اي نحو ان يوجد ان لا يوجد والحاصل ان شأن مدخولها  
ان يكون مترودا بين ان يكون وان لا يكون فلا تستعمل في تعلق الوجود او عدمه الا لتزله منزله السكون



لكنه لو لم يكن لا محالة الحيلة مفة لخطا لظاهر انه مفة ثالثة لا يري احد ليس بكبير  
اي موجود لا محالة وكان الاول عدم ذكره في الحيلة للاستحسان بما قبلها اذ هو بعد الاختصاص به  
لان المقود من دخولها هو الحل على اي او المنع بقا لا الاول ان قدم ومن بعد خروجه الثاني ان  
دخلت الدار فانت طالق ولا بد من التمسك بالغايب حتى لا يرد لو قال لا امراته ان حضرت فانت طالق فانه  
يمنع من قبله حل ولا منع **قوله** وهذا لا يجوز في المنع والمحقق اذ لا فائدة في الحل على المنع والمنع على المحقق  
والمنع على الاول والحل على الثاني حصل للحاصل **قوله** فلا يقال ان جاز الفقد وكذا لا يقال ان عنت واما لان ذلك  
ممنوع وكذا ان يقول الحيز من الامور الكائنة البتة عادة مع انهم استعملوا فيه ان ولدوا فقالوا اذ ان الامر  
ان حضرت فانت طالق او اذ حضرت وكذا الجواب ان اذ تستعمل في قطعي الوجود والامتناع لتزله منزلة  
السلوك لبعثته **قوله** فاذا مات الزوج اي قربه موته على وجه لا يبع فيه انت طالق فقد وجد الشرط  
فتطلق ثلاثا لان امارة الغايب ما روت اذ كانت في العدة والطلاق وقع قبيل الموت في زمان لا يبع  
اللفظ بالطلاق فبانت لال علة لانها غير مدخول بها فمر عليها الموت وهي ليست في العدة فان قلت  
لم لا تقولوا انها تطلق عقب موته فترت قلت الشرط مترط بالجرعة وذلك يحصل قبيل موته في زمان  
لا يبع اللفظ عدم الوقوع بعد الموت فلو قلنا بعدم الوقوع في هذا الزمان بعد الموت من باب اول  
والا لزم باطل **قوله** وكذا ان ماتت هي تطلق ثلاثا قبل موتها بساعة لطيفه لا يبع فيها كلمة التطبيق  
وفي النوازل لا تطلق موتها لانها مالم تمت فالتطبيق من الزوج متصور وبعد موتها لم يبق كمال الطلاق بخلاف  
الزوج فانه اذا استوفى على ماله وقع الياس عن فعل التطبيق فيه والصحح ان موتها كونه يتحقق الشرط وهو  
العجز عن الموت كل منهما واذا حكمنا بوقوع الطلاق قبل موتها لا يرف منها الزوج لانها بان قبل الموت فلم يبق  
بينهما زوجية واما حكمنا باليمين فمع ان الحلق مخرج لاسما الدخول لغير المدخول بها لان الغرض من الوقوع  
في اخر جزء لا يحصر فلم يلد الا الموت وبه تبين وتعايل ان يقول اذا كان الباقي من الزمان قد راد لا يبع  
فيه الحكم بالطلاق بالنسبة اليها فينبغي ان لا يقع الطلاق لان الحمل لا يبع الطلاق بخلاف موته  
لوقوع الطلاق قبل موته ان قيل هو في الجنين الاخر من الجنين عجز عن الحكم بالطلاق ومن شرط القدرة  
لان الحلق بالشرط لا ينفذ على الشرط فلما هو امر حكم فلا يشرط له ما يشرط لطيفه التعلق بل يكفي  
وجود ذلك عند التعلق كما اذا علق الطلاق ثم جن فوجد الشرط حاله جنونه فانه ينزك الجزا وان لم يتصور  
منه جهة التعلق **قوله** اذا عمل كذا الكوفة بمعنى تعلم للوقت وتستعمل معنى وقت حصول مضمون ما هيئت  
اليه فلا يجرم بها الفعل فيما هو قطعي الوجوب وتستعمل الشرط معنى حصول مضمون حلة حصول مضمون ما  
دخلت عليه وحرم بها مضمون ما دخلت عليه وحرم بها المضارع ويكون استعمالها جريدا في امر على خطر  
الوجود **قوله** على السوابق من غير ترجيح لاحد الاستعمالين على الاخر مع بقاء الاسمية لها في الحالين ولا يفت  
الما قبل من انما في ذلك حرف مرادف لان الترجمة لما يفوت عليه من انك الباءية **قوله** نقول انما  
واذا انك خضامة فحلي اوله واستغنى ما اشكرك بالانها وعفاه عن نفسك غنيما واظهر ما اعني مدة اختار  
الله اياك فاذا اصابك مسنة وفقر فاصبر حولا من غير جوع وسكوي او اظهر ما انجل والتمسك بغيره لا يطلع  
على حاله التماسك فيه حيث جزم باذاجل لافها يعني لان ان اصابك الخساسة من الامور المترددة واذا

اذا كانت بمعنى الوقت انما تستعمل في الامور الكائنة الذي لا بد فيه من جرحي الذي قلوم تكن اذا ضاع معنى ان  
الشرطية لما جاز استعمالها في الامر المتردد **قوله** معناه ان يفيد لدخول العاود والمخصوص بان قلت في هذا  
الدليل نظرا لانها فيه لقول الشاعر اذا ما لقيت بني مالك فسلم على ام افضل ولا تسلم ان العاود مضمون جواب  
ان **قوله** واذا لم يكن كونه اذ لم يكن لها واذا اجاس الجاس يدعي جديب الحسن لخط ومعه من الحسن وهو من الخط  
يسمى واصفا وحاسا الحسن الخ وحاصل المعنى انه يقول اذا كان من يدعي وجوب وقيل يدعي لها وقيل  
واذا كان هناك لم يسم يدعي لها واما يدعي بها جديب الجول الذي لم يقاتل **قوله** فان استعمل في احد  
لم يبق الاخر مراد ان المستعمل لا عموم له **قوله** ويمكن ان يقال الخ الاول ان يقال بل هي موضوعة للوقت  
وقد تستعمل بخلاف الشرط من غير سقوط معناه عنها الا انهم لم يجعلوها كمالا الشرطية ولهذا لم يحرموا بها  
المضارع لقوات معنى الامام الا لزم الشرط بها لتحديد لاجمع بين الحقيقة والحال بل جمع بين معنى اصل وقيل  
ضني لانها انما استعملت في معنى الطرف متضمنة لعق الشرط باعتبار افادة الكلام معها تعيين حصول مضمون حلة  
لمضمون اخري فتدبر ذلك **قوله** والاول منه اي من قوله ويمكن الخ هو كلام جيد لكنه بعض المحققين وليس هو  
من عند الساج كما هو الظاهر **قوله** وما يدل على ما ذكرناه فقد يذكرون هذه المسئلة ناسد قولها وتحتاج  
ابو حنيفة الى الفرق بين قوله اذا لم اطلقك فانت طالق وبين قوله طلق نفسك اذا سببت حيث جعل  
اذا في الاول للحض الشرط بمنزلة ان لا يبع الطلاق الى اخر الحجة وفي الثانية للشرط بمنزلة متى  
حتى لا يتقيد المسئلة بالحسن وحاصل الفرق ان الاصل عدم الطلاق فلا يبع بالثبوت وفي التعلق الاصل  
الاستمرار فلا يقطع بالثبوت **قوله** فلو كان الشرط بطلت المسئلة الخ لا شك انها هنا للشرط اتفاقا لوجود  
التعلق بالاتفاق فينبغي على قوله ان لا يكون للوقت اصلا لكن الوقت لم يقطع عنها اذ لو سقط للعقد بما في  
ان سببت ويكون الجواب لتعيين ان المسئلة تثبت بمجرد الكلام بهذا الكلام ثم وقع الشك في ان اذا مثل متى فلا  
تخرج المسئلة من يدها بالقيام او مثل ان تخرج وكان الشك في الاستطاع بعد الموت فلا يخرج وفيه تأمل  
**قوله** من لم يمت احدهما علل له بانه قد ثبت استعمال اذ في الوقت للحال والشرط المحض على المعارض  
فوقع الشك في وقوع الطلاق لانه اذا كان بمعنى الشرط لا ينفذ في الحال كان وان كان للوقت نطق في الحال  
كما في بعض فلا يقع بالشك هكذا قالوا ولما قيل ان يقول لو كان الشك واقعا في وقوع الطلاق لما وقع حين  
سكنت ولا مضافا الى موت احدهما لان النكاح محقق والمحقق لا يردل بالشك ولا مقتضى المعارض اذا عدم  
المرجح القما تر في غير الاضافة ان جميعا والطلاق اذا لم يكن مضافا فهو ينجي واجيب بان الشك واقعا في  
الكيف لا في اصل الطلاق لان موجه انت طالق وليس فيه ما يوجب الشك واما وقع الشك فيما دل عليه  
اذا امر لاضافة الى الموت او الى زمان حال عن التطبيق بمعنى قولهم وقع الشك في الطلاق وقوعه عند  
السلوك دليل ان وقوعه عند موت احدهما لا شك فيه ونها تر الاضافتين انما يلزم ان لو لم يتم مرجح لاحد ما  
وقد قام استصحاب الحال برجح لانه حجة واقعة في دفع الوقوع ان ابعد الاضافتين انتهى وفيه نظر **قوله**  
وروي عنهما الخ فان قلت روي ابن سامة هذه المسئلة عن ابي يوسف في نوادره ولم يذكر معه غيره ورويه  
على ذلك خمس ائمة في موله قلت ليس في سكوته عن ذلك خبر في الرواية عنه ومن نقل بحجه عن من لم ينفذ  
ولكن لا يضر في ذلك عن ابي حنيفة **قوله** وكيف سوال عن الحال قد يظن من سياق هذا الكلام ان كيف من



لكن ان شرط عمل ما هو ان يكون فيه وعمل ما هو ان يكون فيه على ما هو الحال والاحوال شروط لانها تدل  
على احوال ليست في هذا المقام من غير ان يكون من اسم الظروف او كليات الشرط وذلك لانها لا تستقيم اى السؤال  
عن الحال لكن لا يصح ان يقال انك انت طالق كيف ستثبت على حقيقتها والا لما كان الوصف مقوضا الى  
ميتها بمنزلة ما اذا قيل انك انت طالق ارجعيا يريد من ام باينا على قصد السؤال بل مارت كحالة الوصف  
انت طالق باي كيفية ستثبت **قوله** فان استقام السؤال عن الحال بان كان ما دخلت عليه دال على  
حلت عليه وان لم يستقم بطل كونه للسؤال عن الحال **قوله** لان الحق لا يقبل له لقال في المبسوط في مسيله انت  
حر كيف ستثبت انه بحق عنه ح ولا مية له وعدمه لا يثبت مالم يثبت في المجلس فعلم ان بطلان تعليق  
التيقن لمصدر الكلام اما هو عند ابي حنيفة **قوله** لان الحق لا يقبل له لقال في المبسوط في مسيله انت  
وتجوز عمل بالودونه على وجه التدبير وغير مطلقا ومقيدا بما ياتي من الرمان وكل هذه كيفيات  
ويمكن ان يجاب بان المعلق بالمسئبة اما هو كيفية العقول لا اصله لما مر من ان كيف للسؤال عن الحال فادق  
يكون اصل العقول بخلافه وليس له بعد التخيير اوصاف واحوال يمكن تعليقها بالمسئبة فيجب قوله انت  
حر لمصدره من اهله في حله ويلغو قوله كيف ستثبت بعدم وجود ما يتعلق به والاحوال المذكورة اما  
يمكن انصاف العقول بما قبل الوقوع لا بعد قوله نفع الواحد يعني الرجعية التي هي اصل التعلق بالطلاق  
**قوله** وان كانت موطوءة الخ كان للناسب ان يقول بعد موطوءة تقع عليها الواحدة الرجعية التي هي اصل التعلق  
وتبقى الفصل في الزيادة في الوصف بالبيئونة وفي القدر بالعدد مقوضا اليها بقا المحل فقيام العدد  
لكن بشرط بنية الزوج الخ اذا لا يجز ان هذا المرح احسن من المرح الذي ذكره على ان قوله فكلها المسببة  
في الصفة تكرار بالنسبة الى المتقن هذا والحاصل ان كلمة كيف انما تدل على تفويض الاحوال والصفات دون الاصل  
وفي العقول غير المدخول بها لا مسبة بعد وقوع الاصل لعدم وجود اوصاف واحوال يمكن تعليقها بالمسئبة  
فيجب قوله انت حر لمصدره من اهله في حله ويلغو قوله كيف ستثبت بعدم وجودها فبطلت التفويض  
وفي الدخول بها يكون التفويض اليها لوجود اوصاف واحوال يمكن تعليق المسبة بها **قوله** والقدر بالخرج  
ليس بظاهر والظاهر انه بلخر عطف على الوصف فاذكرنا والعين ان لها ان تريد في الوصف بان تجعل  
الطلاق باينا بعد ان كان رجعيا ويريد في التدري ان يجعل بالان بعد ان كان واحدا لقيام العدد  
فكلها الزيادة في الوصف وفي القدر بل المعنى للوقوف لانه يكون عطف على الفضل فيجوز سبق لها الزيادة  
في الوصف وتبقى لها القدر وهذا الكلام لا معنى له والله اعلم ولنا في ان يقول العدد من الكلام دون الجيف  
فلا يكون مطلوبيا وكيف ويمكن ان يقال انه من كيف لا فادته البيئونة عند حصول جموعه **قوله**  
فاذا اتفق بينهما يقع ما نوي بان شات الباس وقد نواه الزوج او شات نلتنا وقد نوي الزوج  
وان اختلفا المستيان كان شات باينا ونوي نلتنا او بالعكس نبي رجعية **قوله** قال صاحب النهاية  
راجعت القول في جواب هذا الاشكال يعني اصل السؤال وهوانه ينبغي ان لا يحتاج الى بنية الزوج  
**قوله** فيجب ان يعتمد على ما ذكره الطحاوي وابو بكر الرازي من ان بنية الزوج ليست شرطا الخ  
واجاب بعض متاخرنا بان المعنى لاعتبار بنية الزوج هو عليك المقوض كما فوض لنا الوهم بعين

بالعرض

ذلك بنية الزوج لاعتبارها خلاف ما ملكتها الروح ولا يسيل اليه اذ هو مبدأ استنفادة ذلك فلا بد  
من اعتبار قصد ولهذا لم يكن لها انقاع الطلقة لانه لا يملك انقاعها بقوله انت طالق وما لا يملك  
الزوج انشاؤه لا يملك تفويضه وما يملك تفويضه لا يجوز تحالفه فيه واماروا به الطحاوي  
والرازي معارضة برواية غيرهما مع الترجيح ما ذكرنا انما في **قوله** ولا لا لا يقبل الاشارة الى تفويض  
كلها على ما ذكره القوم ان ما لا يكون محسوسا كالتفويضات الشرعية من الطلاق والعنف والبيع والتكاح وغيرها  
فحالها ووصفها سوا ذلك وجوده لما لم يكن محسوسا ان معرفة وجوده باشارة او مافة فافتقرت معرفة  
بثبوتها الى معرفة اثره ووصفه كيثبت المالك في البيع والحلف في التكاح والوصف ايضا مفتقر الى الاصل  
فاستوى ما صار تعليق الوصف تعليق الاصل وقد خلق الوصف بمسئبة بواسطة الوصف لان حكمها واحد  
فلا يقع في بدوون المسئبة وكذا حكم العقول لانه لما لم يكن محسوسا لا يعرف الا باشارة وصفاته فلا  
يتوكان فيكون حكم وصفه في الوجود حكم اصله فيلزم من تعليقه بالمسئبة تعليقه بها والحاصل انهم  
انفقوا على تفويض الوصف واختلفوا في استلزام ذلك التفويض الاصل فذهب ابو حنيفة الى عدم اللزوم  
وذهب الى اللزوم **قوله** اظن ان هذا الخلاف بين الامام وصاحبه **قوله** للعرض الثاني وهو الوصف  
والحال بل كلاهما خالان املا يكون وان كان احدهما فرعاً فالآخر في الجرم وهو المرأة مثلا بل  
سواء في الاصلية والفرعية يعني ان قلنا احدهما املا فالآخر يكون فرعاً لعدم انتكاح احدهما عن الآخر اذا  
الطلاق لا يوجد الا بان يكون رجعيا او باينا وكذا البيا بين الرجعي لا يوجد دون الطلاق واذا  
ثبت اللارئة من الجانبين بطلت اصلية احدهما وفرعية الآخر **قوله** وكيف لا يكون  
احدهما املا والآخر فرعاً والاحكام الشرعية بمنزلة الجواهر فلا يوجد في امالة احدهما وفرعية الآخر  
**قوله** على انه لو صح ذلك اي ما قاله بعض السراخ من ان هذا اي الاختلاف بين الامام وصاحبه  
سببي على امساع تمام العرض لا يرفع الخلاف واللازم باطل اما اللارئة فلان امتناع قيام العرض بالعرض  
مستلزم للمخبرين اي كل منهما قابل به فلو كان الخلاف مبيحا عليه لما صح بل الخلاف سببي على عدم انتكاح الوصف  
عن الاصل والجواب لا في حقيقة رحمة الله ان قوله ما لا يقبل الاشارة الى حاله ووصفه بمنزلة اصله ليس  
بمحيح واللازم اتفاقا الفاسد على هذا واللازم باطل بيان اللارئة ان الربا وسائر البياعات  
الفاسدة شرعية باصلها دون وصفها بالاتفاق فلو كان ماد كرم محييا لكان الاصل مثل الوصف والوصف  
غير مشروع وما كان غير مشروع بحسب الوصف والاصل فهو باطل بالاتفاق لا فاسدا وكان الوصف مثل  
الاصل والاصل مشروع فيكون الربا جازيا لا فاسدا وهو باطل بالاتفاق **قوله** فلو كان محريبا في كلام  
المصنف **قوله** وهو غير مقوض عند الخصم وهو ابو يوسف ومحمد **قوله** يلزم ان يكون الوصف كذلك  
اي غير مقوض وقد فرض مقوضا اتفاقا هذا خلاف **قوله** فالاول ان يجعل على القلب فان قلت القلب  
لا يحسن الا اذا تضمن اعتبارا ايضا وتكته من البلاغة وليس كذلك لانه يوم خلاف المقفود قلت  
القلب فيه ثلاثة اقوال بعضهم مثله مطلقا وبعضهم رده مطلقا والحق انه ان بعض اعتبارا ايضا قل  
والا فلا تزد ان القلب اما بنا في على القول الاول وان لم يكن هو الحق **قوله** كرام للعدد بهم يقال كرم  
سند وكما لا بد ولا احتصاص لها بسباب الطلاق محل الشرح فيه خزانة **قوله** فاذا قال انت طالق



كروية لم ينفك ما تشاؤون تشاها ان تشا الواحدة لما فوقها لان اصل الطلاق قد يعلق بشيء  
كوصف ضروري عموم كم في العدد للواقع في باب الطلاق غير انه عليك في الحال حال عن ذكر الوقت فيقيم  
جوابا في المجلس كسائر المسالك فانهم يخرج من برها بما يخرج به جوار الحقيقة من صريح الرد والقيام وغيرهما  
ما يدل على الاعراض اما اذا كان فيها وقت فلا يتقيد بها بحسب كما في اذا خولفت طالق اذا استثنى لا يقال  
ليس للزوج ان يطلقها اكثر من واحدة فكيف يكون هذا كذا وهي قائمة مقامه لاننا نقول المراد بالمشية مشية  
العدو لا مشية الاباحة وهو يقدرون وقوع الثلاث ان شاء فكذا في قيامها مقامه او نقول لان الزيادة في  
حصولها لا توفقت لبطلان خيارها فلا يمتنع من اتياع الثلاث اجملة فيباح لها لعدم قدرتها كذا والحق  
عنا في حصة خلاف الزوج لانه قادر على التعريق **وهو** يتوسط بين الزوج انما يشترط مطابقة ارادة الزوج  
لا ارادتها لانه هو المالك في غير عموم مخالفة بدينه ولانه لما كان العدد المبرم كان لتعيين الهمم لان  
البيان لا يكون الا من المحل وكان قول الشيخ باسم للعدد الواقع انما هو بالنظر الى الطلاق اما مطلقا فلا دلالة  
له على وقوع شيء من العودات فتدبر **وهو** كما في قوله طالق ان دخلت الدار فانه يقع المحل ولو قال انت  
طالق ان يخرجك لغيرك لم ينعقد ما يخلو به وعندنا في يوسف لان ذكر ان بيان ارادته السؤل  
فلا نسلم انه اقرب الى الحقيقة وفي طرف المكان لانه اي مطلق الطريقة مباح من طرف المكان لكن هذا  
الطلاق لا يوجد الا في من طرف الزمان وهو مباح من طرف المكان هذا ولما قيل ان يقول ان هذه القضية  
الجوابية مانعة جمع بل مانعة طو فوجد المطلق في كل الزمان والمكان فاذا كان كذلك فالمانع من  
حل حيث على اذ جاء مع مطلق الطريقة وان كان المطلق لا وجود له الا في ضمن فرد وهذا الفرد كاف في صحة  
الاستماع كما في ريد اسد بجامع مطلق الجماعة وان كانت لا يوجد الا في ضمن افراد ويمكن ان يجاب عنه بان  
الجامع يجب ان يكون وصفا خارجا عن حقيقة المشية بدو المشية كالجماعة فانها خارجة عن حقيقة الطريقة  
اما مطلق الطريقة فجزء من دلل كل من حيث واذا كان حيث طرفية مقيدة واذا طرفية مقيدة بالزمان بخلاف  
الحل على ان الطريقة فان الاهتمام خارج عن حقيقةهما فتأمل واذا قال المستامن لاهل الطاعة اسؤني  
علي في فاسوه الخ لكان نقول لم يثبتا ونحن بطريق الجواز والجواب ان الجواز لا يبدله من العلاقة وهي  
مستقيمة فتأمل **ان** بكر المخرج على انها حكمية يقال بالفتح على تقدير الاء لا يثبت الا ما ان  
لان الاسم لا يثبتا ونحن مقتدرات **وهو** لاحضة الى هذا القيد اي قبل الاستعمال والمراد انه لا حاجة الى  
ذكره في التعريف لدلالة مورد القصة عليه **وهو** لا اكل من هذه الحظية فانه مخرج في تناولها الجواز  
متعارف فيما اتخذ منها فيحتاج اليه وقيل لا حاجة اليه اهلا لان الظهور انما قد يحصل بالتخصيص  
كما يحصل بكثرة الاستعمال فدخل فيه النص والفسر فيكون تان من اقسام المخرج والاستبعاد في تسميتهما  
مركبا وهذا صريح لان مورد القصة بوجه اشتراط استعمال فيه ولا يحقق في المفسر والنص لان ظهورهما  
كسب اللغة للاستعمال **كقوله** انت حر المناسب ان يقول ومثال الحقيقة منه كقوله انت حر لا يفي  
ما في دخول الشرح على المتن من الجواز **وهو** لان وضعهما في اللغة ليس كذلكا بمعنى انت طالق لانه رفع القيد  
عنها اي طالق من القيد وانت حر الجواز باندهج لا يبعد في الترخيع لانه الرق والتكاح **وهو** مرجح  
في ذلك الدلول وهو الرق والتكاح **وهو** لا يبعد ان شرعنا فيه ايضا **وهو** لا يبعد ان شرعنا فيه ايضا

يكون وفي بعض النسخ بوجه اي بوجه هذا الجواز ان المصنف ذكر المخرج عقيب ذكر الحقيقة والجواز والاولي  
التمثيل بها للحقيقة ويمثل للجواز بقول الخالف لا اكل من هذه الحظية كذا ذكره الشارح اولا ليكون التمثيل  
جاريا على الاطلاق الذي به الخطاب لعل الاصطلاح حين لان العقل لا يقيدها بل يهده لما فيه من الفائدة  
ولا يضر لا قصارى التمثيل على التمثيل للحقيقة دون الجواز لان البصاح المنفرد من التمثيل حاصل بذكر **وهو** بقامه  
بالرفع عطف على تعلق معنى ان قيام ذلك الكلام مقام معناه الذي مراد منه يكون من باب يريد شاعروا كاسب  
والحاصل ان حكم المخرج ان يخلق الحكم الشرعي بنفس الكلام من غير التفات الى العبي وان يقيم لفظه مقام معناه  
وهذا كالنوم لما اقيم مقام الحدث لم ينفك الى وجود الحدث بل يثبت الحكم بنفس النوم الموجب للاسترخاء ولما قيل  
ان يقول لم لا يقيم لفظ المحك والمضيق مقام معناه ايضا لعدم اختلاصها عن غيرها مع اتعا الخصم والثاني  
**وهو** اقول هذا مستطاع قلت لا تسأل في كلام ملج القيد لانه كما يعرف المخرج عن موجهه بالقوية للخب  
وهي الدية بانه يعرف عنه قضا بالقوية الظاهر وهي قراءة المكنون الابوي انه لو جلي لفظه في ذلك  
سرخته يقول اسأل طالق لا يقع عليه شيء قضا وكذا لو قد ذكر من كتاب **وهو** واما الكتابة اي لفظ استرا  
المراد به استنادا ناسيا من الاستعمال بان استعماله المستعمل فامد الاستمرار ان كان معناه ظاهرا اخذ  
كما ان الانكشاف يحصل بالمخرج ما استعماله وان كان خفيا اخذ واعلم ان من لم يقل باستراط الاستعمال في المخرج  
لا يشترط هنا فدخل فيه المتروك والمكمل وامامها **وهو** اي بالاستعمال ظاهر انه يشير للمفسر في انه وليس  
بظاهر لان هذا الصيغ ليس عابدا الى الاستعمال لعدم تقدم ذكره وانما هو عابدا الى ما كان المناسبات  
عدم ذكره في المخرج لكون قوله بالاستعمال يقيم ونصريح ما حذره المصنف اعتمادا على انه من مورد القصة  
كما ذكر في المخرج **وهو** الا بقية اي لفظية او معنوية **وهو** فانها لا يميز بين اسم واسم الا بقية تنضم  
اليها اي من تكلم او خطاب او عينية وهي مع ذلك حقيقة في معناها **وهو** فان قلت الضمير اعرف المعارف  
الخ يعبر السوال بوجه بان يقال لو كان الضمير من الكتابات لتوقف معنى بعض على القرينة  
فلم يكن اعرف المعارف مع كونها كذلك الجواب ان وضع الضمير عام بمعنى ان الواضع قطع لفظه انت مثلا  
لكل مخاطب وذلك لا ينافي بغيرها وكونها اعرف المعارف لا ينافي فيها صحتها من القرينة الظاهرة الدلالة لها  
حالة الاستعمال او لا دلالة بين الوضع والاستعمال فان التي قد يوضع عاما ويستعمل خاصا وبالعكس  
وقد يوافقان فان كونها اعرف المعارف ولا ينافي كونها من الكتابات هذا واجاب الشارح فلا يحكم  
مادة السوال وهذا عقبة بالنسبة **وهو** لكونها مستمرة المراد فكان في ثبوت المراد بها ترديد فيثبوت  
الحكم بها على ازالة ذلك التردد بدليل متصل بها من الحقيقة وما يقوم مقامها من دلالة الحال كالذكر  
الطلاق لان الكتابة انما تعمل على المعنى عنه وحده الا لفظها فان عن صريح الطلاق والمخرج لا يقع به الا  
الرجعي فهذه الكتابات لا تقع بها الا الرجعي لانه لا يسم هذا ببيان علاقته الجواز وحاصله انها شابهت  
الكنائية من جهة ما يتصل بها من الاهتمام كالبابين طاهر باعتبار البيوتة مستثنى باعتبار الوصلة  
التي هي محل البيوتة فانها تحتمل وصلة النكاح ووصلة القرابة والوصلة الكائنة وغير من الوصل فاستثنى  
لها لفظا لکنائية ولحاجة الى التبيين ليردول اهتمام المحل ومعيّن البيوتة عن وصلة النكاح ويقع  
الطلاق البابين مخرج الكلام نفسه من غير ان يجعل انت باين كناية عن انت طالق حتى يلزم كون

سؤله فيجب ان يقع



كون الواقع رجعت ولا يخفى ما في ذلك من السكف **قوله** والحاصل انها كتابات حقيقة وكتابات عن  
الطلاق مجاز في الحقيقة تسمى بالكتابات مطلقا مجازا متاملا وفي بعض روح الفروع الكناية في  
باب الطلاق لغة يحمل الطلاق وعمر فلا يرد ان الكناية ما استمر المراد منه والمستمر في هذه الالفاظ  
ما هو الطلاق فوجب ان يقع بها الرجعي لان هذا معنى الكناية في الاصول لا العفة فلا يحتاج الى الجواب  
بان اطلاق لفظ الكناية على الكتابات الطلاق بطريق المجاز **قوله** فتطلق المرأة على صفة البينونة ولا  
انت بابين منزلة انت طالق على ما هو شأن المجاز فيلزم ان يكون رجعيا وهذا مبني على ان المراد في الكناية  
اللازم بالعرض والمردوم بالذات كما ذكر في الروح اما على قول من يكتفي في الكناية بخود جواز ارادة المعنى  
المعنى الحقيقي فلا ينافي ذلك فيلزم على هذا ان يكون الواقع بهذه الالفاظ رجعيا وهذا ينقض ما ذكره  
الشراح في هذا البحث لان هذا التفسير ليس مبني على قول من يكتفي بخود جواز ارادة المعنى الحقيقي  
**قوله** ولو سلم الخ اي لو سلم ارادة الموضوع له في الكناية فلا يخفى في انه لا يكون مفقودا ولا لازم التوثيق  
في الواقع الا ترى ان طول الجواز كناية عن طول القامه وهو لا يوجب ثبوت طول الجواز في الواقع لجواز  
ان يكون طوبى للقائمة وهو قصر الجواز وبالعكس فمن اين يلزم وقوع الطلاق بصفة البينونة ويمكن ان يجاب  
عنه بان اللازم الاعلى حكم اللازم الحقيقي في المعانيات الخطابية والالفاظ استقامت الكناية فيما ذكرت  
والسبب بين الكناية والمجاز الخ اي بينهما عموم وخصوص من وجه فجمعان في مادة ومفرد كل منهما عن الآخر  
في اخري وهذا في اصطلاح الاموليين اما في اصطلاح علماء البيان فيهما ما بين كل لان المجاز هو الكلمة  
المستعملة في غير ما وضعت له مع قرينة مانعة عن ارادة الموضوع له والكناية هي الكلمة المستعملة في غير ما وضعت  
لها مع جواز ارادة ما وضعت له وعلى هذا فان الكناية مستندة لا حقيقة ولا مجازا بل تقع من اسمها وهذا اري صاحب  
التكميل وصرح صاحب المفاتيح بانها حقيقة فانه قال فيه المراد بالكلمة المستعملة اما معناها واحدة او  
غير معناها واحدة او معانها وغير معانها والاول الحقيقة والثاني المجاز والثالث الكناية والحقيقة  
والكتابيات يستمركان في كونها حقيقتين **قوله** كما في المجاز المتعارف نحو لا كل من هذه الخلة فانه مجاز عن  
غيرها لا كناية لانه مرص لظهور المراد من ذلك بغير الاستعمال ويستوفى في المصريح وعدم المصريح **قوله**  
والاظهر انه استخدام قوله حتى كانت بواين وجه الاظهر انه انهم مرجحون بان كل كتابات الطلاق  
وان الواقع بها بابين لا تكتفى الفاظ وح اذا كان استخدام قوله كانت بواين فتكون هذه الالفاظ كناية  
مجازا ايضا لا حقيقة وانما وقع بها الرجعي لانها كتابات عن الطلاق بل لان معانيها التي جعل منها ان  
الطلاق المذكور لا دلالة فيها على البينونة بخلاف ما عدها من الكتابات **قوله** فلان العدد يحمل  
عدد الدرهم وانتم نزلتموه وعدد الاقارب بطريق اسم المسبب على السبب لان الطلاق سبب  
لوجود الاعتداد في الجملة وان لم يكن سببا له في هذه الصورة واعلم انه كما لا يجوز اعددي وسبب ترك  
مجازا عن كوني طالق في غير المدخول بها يجب كون استبرك وحكم كونه في المدخول بها اذا كانت سنة او غير  
**قوله** فان قلت المسبب الخ لاجل هذا من اطلاق الحكم على العلة لان اطلاق المسبب على السبب فلا  
يرد السؤال من ان شرطه الاختصاص العرفي لا يخص بالطلاق لثبوتها في ام الولد **قوله** اعترى لاني  
ظلمت فالتقي بذكر الحكم على المسبب لدلالته عليه والافعال من باب المجاز وهو كناية قبل مروره

متعارفا **قوله** في المجاز المتعارف اذا حلت لا يابى لهما فكل حكم الادبي والحقن يرفانه لا يابى لهما فانه لا  
يحتسب من بابين من خلاف **قوله** واما قوله انت واحدة فيحمل ان يكون نعتا للمردم المحذوف يعنى انت طالق  
طلقة واحدة ويحمل ان يكون نعتا للمرأة اي انت واحدة عند قولك او عدي او لعدم بغيرها في تكال والمجال في  
التيح فاذا زال الابهام بالنسبة او دلالة الحال كان الواقع بها مخرج الطلاق وهو عقيب الرجعة لا بما عاملت معها  
او موجه التوحيد ولا انزل ذلك في البينونة **قوله** اولانه اقل بونه من البين في النكاح لان النكاح لا يفسخ  
المخرج لا بابين ولا ان حملته على العلاج اولى فان الرجل يصرح بما بالبابين في بعض الروايات اولانه يحتاج الى الراجح  
وموقفين وهما نظيرتد تاييه وما كان اقل تقدير اولى لان اصل عدم التعديس **قوله** وان لم يعرف بان استلها  
يحتاج الى التنية لاحتمال الامر من **قوله** اما النصب فحمل معناه الخ واما السكون فيحمل الاربعة امور رجعي السبب ورجعي  
الرفع وعلى قول بعض المحققين لا يكون انت واحدة من الكتابات واحدة قال بعض المحققين لا يخفى عليك ان قوله انت واحدة  
من الكتابات لاستمرار المراد به عند عمل الامول وادلتهم بها مستقيمين علماء البيان فانما هو من قبيل المحذوف وهذا من لفظ  
انه لا ينعى الرجعي لا بابه لانه الالفاظ المتدنية من الفاظ الكناية وفيه نظر بل ينعى الرجعي بعض الكتابات عيسى  
الثلاثة المذكورة فقد ذكر في ما يوجب من طلاقك انه يقع رجعي اذا نوي بخلاف ما اذا قال من ساخذ قاله بسلام  
وفي الخلاصة اختلفت في سبب من طلاقك اذا نوي والاصح انه يقع قال بعض المحققين والاوجه عندى انه  
ينعى بابين اي ويكن ان يجاب عن هذا النظر بان هذين العورتين لا يترد على الكتابات المذكورات في كيمت  
الفروع فانها ليسا معدودات منها **قوله** والمصريح هو التام في ذلك اي في افادة دون الكناية لعدم توقفه  
على تنية او قرينة وتوقفه على دلالة البليغا اجمعا على ان الكناية والمجاز يبلغ من المصريح والحقيقة لان  
الامثال بينهما من المردوم الى اللازم فهو كعربي التي بجينية فان وجود المردوم يقتضي وجود اللازم لاستماع  
وجود المردوم بدون اللازم **قوله** واما الاستدلال في النظر في الدليل وهو ما يمكن التوصل به في النظر فيه  
ان المطلوب خبري وقيل ما يلزم من العلم به العلم بشي اخر **قوله** وهو استعمال الدهن من الاموال المتور وبيير هذا  
استدلال من العلول على العلة وعكسه وهو استعمال الدهن من الاموال المتور وبيير هذا استدلال من العلول  
على العلة وعكسه وهو استعمال الدهن من الاموال المتور وبيير هذا استدلال من العلول على العلة وعكسه  
هذا استدلال من العلول على العلة لان دلالة العلة على معلولها اقوي واظهر من دلالة العلول على علة لان  
العلة المعينة نزل على معلول معين واما العلول العينية فلا يدل الاعلى علة ما الدم اذا كان العلول  
مساويا لعلة تجريد يكون الاستدلال من العلول على العلة كالاستدلال من العلول على العلول في القوة  
والظهور لان المراد هنا هو الثاني لان مقتودا المجتهدين اثبات الاحكام بالادلة وذلك لما جعل بالاشكال  
من الموت الذي هو الدليل الى ان التذكير هو الحكم وانما قيدنا بقولنا هنا لان المراد منه الحكم هو الاول  
لان الاستدلال بعدم الامر على الموت واعلم ان اضافة التام الى الادلة على سبيل الجواز لان الموت في الاحكام  
بالحقيقة انما هو الباري يقال والادلة انما ياتي في امارات وعلامات على ثبوت الاحكام فهو اعمل نظام  
ما سبق الكلام لاجل تبيين الاستدلال لك ان اولى يخرج من هذا الخ لا في ايضا سبق الكلام لاجل تبيين  
ان الفرق بينه وبين الاستدلال بل من الحكم ويحمل ان النصف ترك هذا القيد اعتمادا على الغم كذا الاستدلال  
قبيل وما قيل في الفرق بين عبارة النص والنص ان النص من اقسام اللفظ والجواز من اقسام المعنى ليس

استدلال



بمعنى لا الاشتراك في الحدود واما كان مشتركين في الحد لان كلاهما سبق له الكلام  
وجب ان يتوكل في الحدود واما كانا الاشتراك في الحدود واما كانا اشتراكا في الحدود واما كانا اشتراكا في الحدود  
ان الكلام والنص والبيان اعني في المعنى والمعرف بينهما باعتبار كذا وكذا وهو ان النص يعرف من جهة  
المتكلم والعادة تعرف من جهة المستدل **قوله** حيث انه يعني العمل بالاشارة على ما ليس بظاهر من وجه باعتبار  
انها خارجة عن المعنى الموضع له الاتري ان قوله تعالى وعلى المولود له رزق من سبق لاجل نفقة الزوجات على الزوج  
الذي ولدت لاطفه وهذا هو المعنى الموضع له وفيه اشارة الى الاب مفردة بالاشارة على المولود وهذا الذي  
لازم خارجي للموضع له متاخر عنه والظاهر انما هو الموضوع له فان قلت لم يثبت ودود هذا السؤال اخذ  
في الحقيقة مفهوم ان الاستدلال بالبيان مفردة بحيث الذات فورد السؤال **قوله** قلت الكلام وان لم  
يكن سبقا للمعنى بالبيان مفردة قال بعض السراخ المراد بالسوق في تعريف النص يدل على مفهوم مفيدا  
يكون مفقودا والمراد بالسوق هنا ان يدل على مفهوم حوا كان مفقودا او غير مفقود ثم اعلم ان الالة ظاهرة  
في ايلة النكاح نص في بيان العدد والاستدلال بالظاهر استدلال بها وبينها منافاة فلو ان المراد بالسوق  
السبق في الظاهر هو السوق الاصل اي السوق فلحق المفقود من المتكلم بذلك الكلام كيان العود في الالة المذكورة  
والسوق المراد في العبارة هو السوق الاصل اي السوق فلحق المفقود من المتكلم بذلك الكلام كيان العود  
في الالة المذكورة والسوق المراد في العبارة هو السوق باحة النكاح فيكون الظاهر معنى غير اصل كما ان  
العبارة كذلك وحقيقة منافاة من الظاهر والعصر يكونا مسوقين لعني عن اصل وعلي هذا يكون في النص  
سوقا في المعنى الاصل ويعني ان النص هو الظاهر مع زيادة فصح فافهم **قوله** اي بتوكيد من غير زيادة ولا  
نقصان ليس لقوله بنظم والمجوع فيد اخراج التائب بالدلالة لان الحكم التائب بها انما يثبت بزيادة  
على معنى النص لان الدلالة هي الاستفادة من المعنى اللغوي لاسيما في المعنى الذي على التايف على ما سياتي  
هذا ولو اخرج بالزيادة المعنى لكان له وجه لان الزيادة ضرورة والدلالة خرجت بقوله بنظم  
فتأمل **قوله** خرج به اي بنظم **قوله** لانه تائب معنى النظم اي معنى استفاد من معنى النظم بخلاف التايف  
بالاشارة فانه تائب بنفس معنى النظم وهو معنى قوله هو المعنى الذي على ما ثبت بنظم اي معناه اذا اللفظ يقطع  
انظر عن المعنى لا يثبت به **قوله** لان اللام للاختصاص فيدل على حقيقة الوالد ان المولود اما ملكا او نسبيا  
والاول مشتق بالاجماع فيتعين التايف على وجه يترتب عليه فوايد لا يترتب عليه مثل ولد السنة الام  
كالامانة الكبرى والكفاءة واعتبر من المثل وعبر هان الامور الى مفرد بها **قوله** فيتملكه عند الحاجة لان  
السنة بلام التملك مقصود بالولد امانة على قدر الامكان وماله لا يميز ملكا له بالاجماع حتى لا يجوز  
التصرف في ماله تغير رضاه فان لم يمكن اثبات حقيقة الملك في ماله تجت له حق التملك عند الحاجة  
عملا بالدليل لعدم الامكان وينبغي على تيقن حق التملك له مسايل منها انه لا يجد بولي جارية ابنه  
وان قال علمت انها حرام وانه لا يجب العفو بوليها لتوثق الملك قبل الولي بناء على حق التملك ومنها انه اذا اشوب  
جارية لا يثبت للنسب ولا يجب عليه رد قيمة الولد على الاب فوجب رد قيمتها وقوله بغرض فيه نظرا  
ان المراد بالحاجة النفقة فيتملكه ان كان مائما وصدق عروضة **قوله** والابن الولد لا يتركه في نفقة  
الولد احلان السراخ وجب النفقة عليه بناء على كون الولد منسوب اليه لا يتركه احد في هذه النسبة فكذا

فكذا وهذا في المقتضى المصغر رواية واحدة وفي الكبير الذي والنفقة يجب على الاب والام  
لاننا نكتب من انما من الولد في رواية الحسن عن ابي حنيفة في ظاهر الرواية والنفقة على الاب لقوله وعلى المولود  
له رزق من غير فضل من الصغير والكبير **قوله** الا انه يجوز ان يقع بينهما منافاة في النطفة لان العبارة  
مفقودة قطعية ابداء الاشارة بنحو مفقود لا دالة القطعية والعود اقوي من غير زيادة اهتمام المتكلم  
وكذا ايم النطفة لعدم ما يطرقه من الاحتمال فلذا كانت العبارة اخفى ما تقدم من الاشارة عند المخاض فكذا  
قبل وفيه تنبيه لان كلاهما يفيدان القطع اذ لم يكن احتمال التايف عن دليل الحقة انما قد يكونان قطعيين وظنيين  
ومخالفين والتفاوت عند السراخ يكون العبارة مفقودة وقت الاشارة فقال عليه السلام تفيدا احدا من  
في تعينها سطر غير هال لا تقوم ولا يضل قال ابن الجوزي في التحقيق هذا حديث لا يعرف قال البيهقي لم يجد في ك  
من كتب الحديث وقال ابن المنذر لا يثبت هذا توجه من الوجه عن النبي **قوله** وفيه اشارة الى اكثر الجيوش  
بوما لان النطفة لغيره النصف فادامت عمرها ستمين مفقودا لان النصف هو ما على انها  
تخص في كل شهر خمسة عشر يوما ولقال ابن يقول على تقدير موت هذا الحديث لم يكن فيه حجة على ما قاله  
السراخ لان من يلعن خمسة عشر سنة اذ لحاضت من كل شهر عرق وهو هذا لان غالب اكثر الجيوش عرق وما  
في سنين سنة كانت تاركة للصلاة شرط عمرها مع ان ذلك ليس بصفة بل ريجع لان الشرط يطبق على بعض  
بوشع **قوله** وهو معارض بما روي ابو اسامة الخ رواه الطبراني والدارقطني فذكرت انه لا معارضة لما ذكرنا  
واذا كان ذلك مكان ينبغي للسراخ ان لا يذوق هذا الحديث لمثال المعارض بل مثل بقوله تعالى لفقرا المهاجرين  
الالة تامل بها غالب السراخ **قوله** وللاشارة عموم كالعبار على الاخ لان كلاهما يثبت بنظم الكلام والعموم  
من اوصاف اللفظ ولو احضت اما حدة وطل الاب امة ابنه من عمر اشارة قوله تعالى وعلى المولود له رزق  
فانه يستلزم ان يكون الولد وما يملكه ملكا لابييه فلم هو مع ذلك اسم الوفا على بور بدا اشارة لاحتمال التخصيص  
لاذ معنى العموم فيما سبق له الكلام فاما ما يقع الاشارة اليه من غير ان يكون سياق الكلام له فهو زيادة على  
المطلوب بالنص وتدل هذا لا يبع فيه معنى العموم حتى يتقبل التخصيص **قوله** واما التايف بدلالة النص  
السماء مفهوم الموافقة وتحرك الخطاب والتايف هو اسمي بالتايف مفهوم الموافقة وتحرك الخطاب **قوله**  
والمراد به اي بالمعنى اللغوي المعنى الذي يعرفه كل سماع يعرف اوضاع اللغة فيها كان او غير والحاصل انه  
ليس المراد معنى النص في هذا المقام ظاهر معناه لغة بل المراد به معنى المعنى وهو ما يودي الى معنى اللغة  
فيكون مقصودا به معنى الذي من التايف في قوله تعالى ولا تقل لهما اف المفهوم منه لغة فان ظاهر  
معنى النص حرمه التايف وهو كلمة تحجب وتبرم وسامة وهذا المعنى اللغوي يتاديك باعل موت ان النص  
منه دفع الاذي حتى ان كل عارف باوضاع اللغة يفهم منه ذلك باول السماع من غير تأمل وتيقن منه على  
حرمة التبرم والسم والتايف لان الابدان فيها يتوثق فوق الايدي في التايف ويعلم منه ان الحكم متعلق  
بمعنى المعنى وهو الاذي كانه فيا لا تودرها فينقل بهذا المعنى سرور في الغافل المتوفد كي انه يدخل في  
تعريف الدلالة المعصية والمخوف لانها ليس بمعنى المعنى على ان يتوثق المعنى سرور في المخوف عقيل  
والدلالة لغوي **قوله** يفهم منه لغة ايضا الى الام هذا هو معنى المعنى فان قلت المفهوم لغة انما هو نفس  
المعنى لانه الموضع له اللفظ قلت معنى المعنى لازم للمعنى اللغوي فيفهم منه لغة ايضا اذا المعنى اللغوي



بالعلم للعقبات اناني ان اريد من القرب معناه الحقيقي اي وهو استعمال الاله المتأديب ومعنى العقب هو  
الابلام الذي يعنى اليه العقب الحقيقي يكون جميعا من الحقيقة والحجرات لان اللفظ اوضح لعنه فاذا اريد من  
اللفظ معناه ومعنى معناه فعدا ريد منه ما وضع له وعنى ما وضع له وهذا معنى المحج والاول باطل تقدم  
وجه بطلانه والثاني كوجه اي الكلام من الدلالة ويجعله من قبل العبارة وذلك لان اثبات الحكم بالحقيقة  
والحجرات من قبل الاستدلال بالعبارة لان معناه جعل الملتزم بجانا عن شي ذلكا لشي عام بحيث يصير الحقيقة  
فردا من افراده كوجه مقدم فلما لا سلم انه اريد من النظم معنى المعنى لغة الخ العاقل ان يقول بل هم منه  
معنى المعنى بطريق التنبه على العرض والمقصود وفوق بين الادارة والهم والمحدودا غايتا في عمل الاطراف وقد  
يقال نحن لا نريد في الدلالة المعنى الحقيقي بل معنى المعنى لانه المقصود روح لا يرد المسائل بطله حيث  
الحج ليس من جهة الجواب بل الجواب انتهى عند العرض والمقصود وانما هذا الكلام في الجملة ليس في ارادة كبر  
فايد بل لا حاجة اليه للاستغناء عنه بعبود التعريف وتحسرها التي سبقتها لان هو تكرار بالنسبة  
الي ما بعد خرج بقوله المعنى النص الخ جعل قوله بان تحت معنى من الاحكام حبس بماتية الحسن ليشمله  
لكن حكمه سري وما بعد ويقوله لغة الامضا الاولى ان يقول المقتضى وان يقول المقتضى وان كان  
من اطلاق المصدر واداة المفعول لان الامضا ثابت شرعا ينبغي ان يقول وعقلا فان المقتضى قد  
يكون ثابتا بطريق العقل نحو واسيل القرية وهو محل الاشكال في الفرق بينه وبين المحدود  
والمحدود ثابت عقلا قال بعض السراخ المحدود ثابت بنفس النص لا معناه لان المحدود كالحدود وهو خارج  
بقوله معنى النص ايضا تامله لا جهنم ادنا كيد بقوله لغة ليس كذلك بل هو فضل كخرج للقياس فان  
القياس ليس من الدلالة عند المحققين من ساجنا كما سياتي وهذا الوجه لا يفيق فلما الخ تكرار فانه  
تقدم ذلك في المثال الذي ذكره قبل لوقال المصنف في التمثيل كوجه القرب التائب معنى النبي غي الباطن  
العلوم منه اي من النبي باعتبار دفع الاذي كما زاول فيكون مثالا لما ذكره وهو التائب بدلالة النص وذلك  
لان حرمة القرب والسم هو التائب بدلالة عن التائب والمصنف قال اما التائب بدلالة النص كان ينبغي ان  
يقول كونه القرب الخ ليطابق ما ذكره اذ ينبغي عن التائب مثال لدلالة النص لا للتائب بها فلا ينبغي  
في العمدة ان اول مقدم العذر فيه فان قلت فمن حيث ان كلامها يرجع الحكم قطعا لشيء قال بعض  
المحققين الدلالة على تبيين قطعية وظنية فالاول بدلالة اف والثاني كالحجاب الكفار بالاكل والتسرب  
بدلالة حديث الاعراب في اجابها بالواقع ولما قيل ان يقول القياس ايضا على ضمير مطلق ولفظي فالاول  
ما اذا كانت عليه مضمومة كطهار سوروا كذا الميوت فاسا على سور المرفوعة الطوفان في المضموم عليها  
والثاني ما اذا كانت العلة غير مضمومة كنبوت حرمة المصاهرة من الوفاقا ساعا على الوطى بعلة الخيرية ولكن  
ان يجاب بان الاصل في الدلالة النطق وعدمه عارض والقياس بالعكس فلان يجب في العهد كان اول  
لعدم العذر فيه فان قلت لم ار هذا السؤال اوردا على الفاضل سمر قندي وعبارته وفيه تحت لان التائب  
جراموع بدليل انه نسل قضا فلا يلزم عدم وجوب الكفار وانما يلزم لو كان المراد جزا الدنيا والخرة  
وهو لا يلزم نفي القصاص واجيب بان النص معني ان يكون كل جرم الا انه يزيد عليه في  
القصاص بدليل كونه مثله وفي الكفار لم يوجد ما يجوز به الزيادة لان الدلالة دون الاشارة وبطلان

موصى به هذا الاما يتحقق المثال واما جواب السراخ بعدد لاسلم ان المراد جزا الاخرة ولا يلزم من  
مقاص لانه جزا المحل من وجه والجزا المقاد جزا الفاعل من كل وجه فلا ساق بينهما ولو سلم ان فيه  
شارة الى المقتضى بالقصاص وجب بعبارة النص وهو قوله تعالى النفس بالنفس والعبارة بدم على الاستار  
ويجوز ان يفرد وجه اخر بان يقال ولو سلم ان المراد جزا الاخرة فلا يلزم نبوت الكفار ما لعله لا يجوز  
ان يفرد الجواب بتسليمه كما ذكرنا ويمكن ان يجاب الخ قال بعض المحققين التائب بالدلالة قد يكون  
ظاهرا وقد يكون خفيا كنبوت الكفار في الاخر واما المعنى الذي ينفق به الحكم فلا بد من كونه ظاهرا يعرفه  
اهل اللسان وقد بينا ان معنى الجناية في سوال الاعرابي ثابت لغة من موم لاهل اللسان ولا يشترط كون  
التائب بذلك المعنى في غير المضموم بما يعرفه اهل اللسان صح اثبات الحدود والكفارة بدلالة النص  
دون القياس وذلك لان الحدود مستوعبة عقوبة وجرم الجنايات التي هي اسبابها فيما معنى الظهور والكفارة  
شرعت ماجة للذنوب الحاصلة بارتكاب اسبابها ومنها معنى العقوبة والرجوع لا يدخل الجواب في حرفة  
مقادير الاجرام وما يحتمل به ازالة الاتام وما يبلغ جزاها فلا يمكن اثباتها بالقياس الذي مبناه على الراي  
بخلاف الدلالة فان مبناها على ان المعنى تضمن المقرقة فيكون مضافا الى الترتع واما ما علق به السراخ  
بنعنا بعض السراخ من ان القياس فيه شبه لنبوته بالراي والحدود بنبوتي بالنبات فلا يثبت بما  
فيه شبهة تضعف لان هذه البهنة غير ما نفع عن النبوت لان كثير من الحدود والكفارات تثبت بدليل  
فيه شبهة كاجار الاحاد والبيئات في محاسن احكام كفا قبل وفيه فاسل لان البهنة في القياس في اصله  
لان الوصف الذي هو علة غير مضموم عليه خلاف اجار الاحاد فان اصل ما قول الرسول وهو موجب  
قطعا والبهنة انما هي بطريق العقل اراد القياس الذي يرد كعلمه بالراي فان قلت القياس مع ما  
على علمه وما لا يفي عليها والمراد لا يدفع للاراد مكان ينبغي للمصنف ان يبين ما يكون علمه مدركة بالراي  
قلت القياس المضموم عليه منزلة النص فلا يتوهم دخوله تحت المقيم وما لا يتوهم دخوله لا ينبغي الامرار  
عنه وان سلمه ظاهر للاسم لان العبرة للعاني دون الالفاظ وفيه نظولان الحكم في غيره ما عتر ثابت  
بعبارة النص وهو ما روي في صحيح البخاري عن عماره عليه السلام الى اخره العروف انه موقوف على عرو  
البحاري ومسلم من حديث ابن عباس ان عمر بن الخطاب خطب فقال ان الله تعالى يستجدا اصل الله تعالى  
وانزل عليه الكتاب لكان فيما انزل عليه انه الرحم فقراناها وعيناها ورحم رسول الله صل الله عليه  
وجننا من بعده والي خشيته ان طال بالناس الزمان ان يقول قائل ما يجد الية الرحم في كتاب الله فيقفو  
سرك فريضة انزل الله فالرحم حق على سري من الرجال والنساء وكان خصنا ان قامت البيضة او اعترق فاعلم  
لو ان يقول الناس زاد عمر في كتاب الله تعالى بكبرها واتارح دفعه وهو لا ينبغي الدم الا ان يقال الموقوف  
له حكم الموقوف في مثل ذلك لانه مما لا يهتدي اليه الراي والسلف لم يحرموا نبوت الحكم في غير ما عر بطريق  
الدلالة بل انما سئلوا به فيجوز ان يكون الحكم تابنا بعبارة النص ودلالة كما اتفقوا التفتن بالخارج  
الجس من غير السبيلين بل الحديث والقياس على الخارج من السبيلين وذلك لم يكن لكونه اعرابيا  
لان هذا الجس لو كان يقتضي الكفارة لوجب ايضا على غيره من الاعراب ولم يوجب لكونه موافقا لان  
وقاع الرجل امراته الرجلان وما ستر الحلال لا يجب عليه الجرا نعلم انه انما وجب عليه الكفارة لانه عند







اختاره القاضي ابو زيد ومن تابعه ملان علمنا ان مقتضى ان كان امرا مطلقا فلا مشاحة  
في الامتياز فان لكل طائفة ان يملكها بما شاء وان كان غير مطلقا في حق مدعيه ان يملك  
بما شاء ولا يقال له جعل الخدوف غير المقتضى بغيره فاما ما قيل من ان مقتضى ان لا نقول الخدوف  
لما كان كذا وكذا كان له حكم العارية فقالوا في تحريمه جعل من الموقوف سقوطا للمقتضى في حق  
كان شرعا او عقلا او لغة اي وهو مقتضى الملك اي فبعبه الملك كاشع من وجهه ان لا يعلق فيها الاملاك  
ولا تلك بدون السبب ولكن اقتضى ان لا يعلق في ذلك السبب ولم يذكر ان اجاز جعل الملك حكم الاملاك فاما ان  
السبب بنا على ما اختاره اول من ان الثابت بانقضاء النص انما هو حكم المقتضى لان المقتضى هو الحكم لكنه  
مرج به بغير قوله فيثبت البيع متقدما على الاعناق لانه بمنزلة السطوط وقف جهة الاعناق عليه فكانه  
قال بع عبدك عني بالف وكن وكيل باعناقه فلذا اذرع غالب السراج قيل هذا التفسير ليس مستقيم  
لانه يحتاج الى التعليل وورد بالمع والحق انما يحتاج اليها اذا كان الموقوف هو هذا الموقوف وكانهم انما اختاروا  
هذا التفسير ليقضي في هذا البيع عدم القبول بخلاف ما ذكره الامام المرحوم رحمه الله من ان الامر  
كانه في الاستثنائية ملك فاعتقده عني ولما مورس في حقك ان مقتضى مكانه قال بغيره منك فاعتقه  
عندك فانه يشمل على الاجاب والقبول نعم هذا التفسير احسن من جهة انه جعل عني متعلقا باعناقه على  
معنى اعتقه باعناقه وكن وكيل على التفسير الاول تكون حصة البيع وهو ليس بظاهر لا يقال بغيره  
عندك بل منك والتحقيق ان من حال من التعلق بالف متعلق بما عني في نفسه معنى البيع فكانه  
قال اعتقه عني ببيعها بالف فيثبت البيع بشرط المقتضى وهو العتق وشروطه كالمملك واهلية  
بالامر للاعتاق ولهذا اي لكون البيع يثبت بشرط المقتضى دون شروط نفسه ولا يبي  
حينئذ لم يرد عني عند ما يقع العتق عن المأمور لان الملك بالهبة لا يحصل بدون القبض ولم يوجد  
فلا يملك تنقيده على الامر لكان نقول لو كان القبض شرط لما حث الواهب في قبض الموهوب له اذا  
حلف لا يهب والجواب ان القبض شرط يتو الملك اما الجواز فتثبت قبله كذا في بعض شروح  
الهداية وهل القبول شرط للملك ايضا ذكر في الشياطين لو وهب شيئا فقبضه من غير قبض صح وملك  
لو وجد القبض لا يقال الهبة ملك من غير قبض اذا كانت العين في يد الموهوب له فانه يملك بمجرد  
الهبة لان القبض ثابت حكما لان موجب ذلك اي هذا البيع عدم الجواز مطلقا من غير عارضة  
نفس لانه ما له على من يملك ما باع باقل ما باع قبل فقد التمس وذلك لفساد لما فيه من شبهة الربوا لان  
بالبيع الثاني حصل ربح الف درهم من غير عوض ولا ضمان بقايله لان الف بالف فضاها بغير البيع  
الف من غير عوض ولا ضمان لان التمس لم يدخل في ضمان البائع فكان هذا ربح ما لم يقض والجواب بما ذكرنا  
من انهم انما مثلوا بذلك سحاسا ولا عموم للمقتضى عندنا علم ان محل الخلاف فيما اذا كان امرا  
واحدا متعينا لذلك كان علمه في عموم والخصوص كعله بغيره لا فلا كما اذا قال جماعة اعتقوا  
عبيدكم عني بالف درهم فانه يقتضي بغيره عبيدكم وهو عام لا محالة فان قبيل المقتضى يجوز ان يكون  
عاما كما في قوله اعتق عبيدكم عني بكذا فان مقتضاه بيع عبيدكم عني بكم وكيل في اعناقكم والجمع المضاف  
للعموم وحاصله الجواب ان هذا ليس من عموم المقتضى بل العموم مقتضى بغيره ما يصح به المذكور والفرق

ما هو عند الناس لا يصدق فضا ولا ديانا لان الكلام للمقتضى والمأثور محل الفعل والفعل  
لنفسه لا للمحل ولا دليل عليه لغة لكن الفعل لا يكون بلا محل فيثبت محل مقتضى في حق المقتضى من الامور ولا  
عموم المقتضى فتلغوافية المقتضى لانها لا تدل فيما ثبت ضمنا اذا المقتضى في فيما ورا المقتضى ثابت فيقبل  
وعند ما لا يصدق لما قلنا لان مقتضى العموم له والتحقيق بدون انعم حال ولا خلاف في قبول الحكم لظهوره  
لكن ذلك ليس من عموم المقتضى بل من عموم الموقوف فان قلت الموقوف عند مقتضى المقتضى فم لا يكون مناسبا  
قد ثبتت وكذا في ايضا المقتضى فاحصل فلا يثبت العموم الا بقرينة اولان الموقوف الذي كذا في مقتضى الموقوف  
به لا المطلق هذا سبب الخلاف وبيننا وبين الشافعي في هذا يصدق لان وجود مقتضى في الخارج  
لا يكون بدون وجود الموقوف كما لا يكون بدون الزمان والمكان فصار الموقوف مقتضى له عموم عند منعه  
بشرط المقتضى فالقول لا اكل الا لان السوط متعلق في افادة العموم لان الموقوف وقع في موضع  
البيع المناسب فان قلت الخ بقرير السوال سلمنا انه لا يبيع بنية طعام دون طعام بناء على ان المقتضى  
لا عموم له لكن لا يجوز ان يتو الامور ان اكل على ان يكون العموم في الاطراف فان دلالة الفعل على المقتضى  
ليست بطريق الاتصال بحسب اللغة فيعم لكونه مكررا في سياق السوط بمنزلة ما لو مرج به نحو ان اكلت  
الا فانه يصدق في بنية اكل دون اكل قلت المصدر التاب لغة اي في من الفعل وهو الذي يتوقف  
عليه الفعل توقف الطر على الجو وهو الدال على نفس الماهية مع مقارنته الزمان فلا يكون عاملا فلا  
قبل التحصيل خلاف المصدر في الاكل الا فانه عام اتفاقا وفيه نظرا لان المصدر هنا التابيد والتابيد  
سوية بدلول الاول من غير زيادة فهو ايضا لا يدل على الماهية وايضا ذكر في الجامع الصغرة لوقال  
ان خرجت فعدي حور نوري السفوح خاصة صرف ديانا ووجهه بان ذكر الفعل ذكر المصدر وهو مركب  
في موضع التيق نعم وتقبل التحصيل فان قلت انه جئت باكل ما اكل ولا يعني للعموم سوى هذا الجواب  
انما جئت لانه مدرج تحت ماهية الاكل فان قوله ان اكلت معناه ان وجدته ما بعبه اكل وذلك بعد  
بكل فرد من افراد الاكل بخلاف الاكل الا كان المناسب ان يقول ان اكلت طعاما بطريق المثال  
المتقدم في الايمان حرف السوط الا ان يقال السوط كالتيق معنى ولا يجوز في المثال والحاصل انما جعل في السوط  
لا فيما ثبت ضمنا ضرورة الصحيح ان يبراد مسيلة الاكل من قبيل المقتضى على قول من شرط ان يكون  
امرا شرعيا مستلزما احب بان الهبة التسمية موقوفة على الهبة العقلية وهي على المقتضى يكون جهة  
الحلف على الاكل شرعا موقوفة على اعتبار المأثور الا ان يقول المقتضى هو جئت لمقتضى الكلام شرعا  
او عملا اقول ما على قول من لم يشترط ان يكون شرعيا فظاهر ما على قول من شرط فلا استكال غير مندرج  
ضمنه لكن يستلزم الفرق اي على هذا التفسير لم وقد تقدم الكلام على ذلك الا ان دلالة  
على المصدر قائم بالموصوف لعل مصدر قائم بالواصف او كلامه يدل على مصدر قائم بالواصف والعبارة انما  
تدل في طلاق هو فعل الزوج وليس بتابيد لفظا بل اقتضا لمقتضى الموقوف انما قام بالمرأة على وجه شرعي  
لا اعتبار لها في ثبوته فلا يثبت العموم واما المطلق امر شرعي الخ فان قيل الطلاق التابيد  
من قبيل الزوج بطريق الانسان ثابت بقوله انت طالق يكون مباحرا فكيف يكون ثابتا اقتضا والمقتضى  
بعدم فيكون تابيدا عارفا لا اقتضا فيمنع منزلة طلاق بغير منه الملائم واجيب بان هذا المقتضى







الرجعة لا يمتنع اليقين وحسنه التزمذي وفيه الحالمة واخرجه الخاوت في مسند من حديث عماره  
بن العاصم رفته لا يجوز اللعب في ثلاث الطلاق والنكاح والعاق فمنها لما فقد وجبت ولا يبي  
عدي في التام من ابي هريرة رفته ثلاث ليس فيها لعب من تكلم في منهن فقد وجبت عليه الطلاق  
والعاق والنكاح وفي مسنده عاصم بن عدي الله وهو مروي ولعل الرزاق عن ابي ذر رفته من  
فلن وهو لا لعب فطلاقه جائز ومن يك ومن علق كذلك ولعل الرزاق ايضا عن عمرو بن قنينة  
دلعب فيمن النكاح والطلاق والعاق موقوف وزاد في رواية عنهما والبراءة عن القصاص  
من هذا القبيل اي من قيل ما قاله العلامة السبق من الجواب لان التمسك بمتناوله  
اي ما ورد المحفوظ الخ فيه ارجاع الجواب الى غير مذكور على ما لا يخفى لكن قد يقال المرجع علم من سباق  
الكلام فهو منقول رصا لقوله تعالى ردوها بل فكيف يوجب نفي او اثباتا لخص الجواب  
لما لم يتناول ما عدا النصوص عليه من المحال ان يثبت الحكم في غير النصوص عليه نفي او اثباتا وكذلك  
ان تقول نحن لان ثبت الحكم مقدا بل تخينه فمننا ومن يثبت فقد اولى بثبت منها والجواب  
انا انما نفي ان يثبت منها وانما يثبت التي في ضمن الشيء اذا لم يكن بينهما منافاة وهي ثابتة  
بين النفي والاثبات فنقول فايدنه ان يتناول المجهول في علة النفي فيثبت الحكم في غيره  
ليقال درجة الاجتهاد وجوز ان يكون الغاية تعظيم المذكور ولها دستوفه والاهتمام بذكره  
والاعتناء به على غير ما يكون السبق اظهر من غيره فاستقل الى اللسان لقوله عليه السلام من اعق شرا له  
من جده فان العبد استقل الى اللسان من لامة فاقم مقامه كما هو شأن احتياطات الشرع  
في اذاعة الحكم على المنظمة اذ اخيئة المنية مكان هذا قولنا موجب العلة حيث انجبت المدعى بعد  
ما سلمنا دليل الحكم وهو الاستغراق الموقد للحكم هذا اذا ورد مفهوم اللعب في نصوص الشرع اما اذا  
ورد في عبارة المصنفين في العلية فيفيد قصر الحكم على المذكور اتفاقا ولهذا اتفقت كلمتهم على ذكر  
محترزات القيود الا ان قامت قرينة بخلافه فلا يخلو والحكم اذا اضيف الى مسمى بوصف خاص  
اي ان يوصف بوصف خاص الى اخره وليس المراد بالوصف ان يفتي الخوي بل ما يفيد تقليل الاشتراك  
او علق بشرط وسمى كذلك لعدم مفهوم الشرط وقد اختلفت العلماء في صحة الاحتجاج به من  
المفهومين مذهب مالك وبعض اصحاب الشافعي واحمد وابو الحسين الاسعري وكثير من الفقهاء والمكاتبين  
وابو عبيد اللعوي ومن وافقهم على صحة الاحتجاج بمفهوم الشرط بعض من لا يقول بصحة الاحتجاج  
بمفهوم للصفة كابي ترخ وابي الحسين العمري ومذهب اصحابنا ان منع ذلك ووافقهم عليه القاضي  
ابوبكر الباقلاني والقرائي والفعال وبعض المتكاتبين وهو قوله تعالى ومن لم يستطع سلك  
طولا لاية الطول الفضل والنفي والقبائل الشات والمثابة واسم الجدة لامة فتي وقاة وان كانا  
كثيرين لانما لا يوقران بوقر البكال لرقما اوجب ذلك عدم الجواز عند عدم الشرط او الوصف  
واعلم ان جواز نكاح الامة عند شغل باربعة شروط سوى الشرط المعلق عليه من عدم المحلة كونه  
وهو عدم طول الحرة وكون الامة مؤمنة وحشية العتق وهو الزنا وان لا يكون كخته امة  
احزبي بنكاح او يملكه بالحق عيني لان نكاح الامة عند ضروري لما فيه من استرقاق الولد

وخرقة انما تحقق عند اجتماع هذه الشروط وعندنا يجوز نكاح الامة مع طول الحرة وسلب  
صفة الامان وحاصله الخ فان قلت ما ذكره يدل على ان الحكم قد يوقف على الوصف  
والشرط والعلة في هذا المعنى اول واذا قدم والحاقه بها اول قلت بين الشرط والوصف جهة حاصله ليست  
في العلة فان العلة لا تبدأ الايجاب لا للاعراض على الموجب منزلة العلم فيخلق بها الوجود عند الشرط  
ولا يوجب عدم عدم بخلاف الشرط فانه يوجب عدم عدم عند كان الا حاق به  
اول وان كان قبل وجوب الادان الا بعد السبب قبل وجوب الادا جابر لتحليل الزكوة وعندنا  
لا يجوز التمسك قبل الحقت لعدم وجوب السبب لان سبب الكفارة هو الحقت والاضافة الى اليمين  
بحاز لا بها اضافة الى الشرط ومن سلمنا ان اليمين سبب لكن لا سلم انها تنفقد سببا قبل الحقت لان  
الحقت تكون شرطاً بمعنى العلق لانه بعدم انعقاد السبب قبل وجوده على ما تقر لان انعقاد  
ان حقت فعل كفارة بمعنى كفارة تمنع العلق به اليمين عن انعقاده سببا للمحال لان وجود  
ادايه لا يغير بنفس وجوبه لان وجوب ادايه اما بنفس وجوبه او مما مثله انما فلا يثبت الوجوب  
وهو الحقت فكذلك نفس وجوبه واعلم ان المذكور في اصول الشافعية ان نفس الوجوب قد ينفصل عن وجوب  
الاداء كما في صلاة النائم والناسي وموم المسافر فانها واجبة لوجوب السبب وليست بواجبة  
في البدن الاداء بل يظهر الاثر في حق العضا اما تعلق الوجوب بنفس المال فلا يطابق اصولهم  
لان الحكم انما يتعلق بالافعال دون الاعيان لم يخل على السبب وهو البيع بل دخل على الحكم  
وهو الملك لانه لو دخل على السبب لتعلق السبب والحكم جميعا بوجوب انه تابع للسبب ثابت به  
فمننا لزوم السبب يستلزم لزوم الحكم واذا جعل داخل على الحكم فينفقد السبب في الحال ونياخذ الحكم  
عنه والحكم مما يحتمل التاخير عن السبب فكان جعله داخل على الحكم اول لم يخل للخطر مع حصول المقصود  
بدل بحيث يمكن لصاحب الجواز فتح البيع بدون وصا صا حقه بخلاف الطلاق والعاق فانها من  
قبيل الاسقاطات وتقاليل ان يقول الاعاق ايضا من الاثباتات دون الاسقاطات لما تقر من لامة  
اثبات القوة الحكيمة لادالة الرفق وفرقة بين المال والبدني باطل الخ قول الشافعي بين المال  
والبدني في التفسير حواش التعميم في المال دون البدني منقوض بمفهوم المسافر زمان حاله سفره فانه  
يصح سقط للعرض عنه مع انه لم يكن مخاطبا بوجوب الاداء وهو مستطرا ان ادراك علة من ايام اخر  
وعندنا التعلق بالشرط لا ينفقد سببا اي الحكم الا عند وجود الشرط وحق حل عبارة العلق من طلاق  
وعناق وخوها بالشرط لا ينفقد ذلك العلق هو كانت طالق سببا للحكم وهو وقوع الفرقة عند وجود  
الشرط لان الايجاب كانت طالق مثلا لا يوجد الا بركنه وهو هو لفظه ولا يبيح الا بشرطه وهو الا عليه  
والحكمة بيان يكون الا لفظه بالعا عاقلا والمرأة في النكاح او في العدة ولا وقع الحكمة وهو زوال  
الملك عن المحل ولا يثبت الا في حله وهو بمن يبيح العقد عليها من النساء ما هنا اي في الطلاق بالشرط الذي  
هو ان دخلت المرأة حال بين الايجاب وبين المحل فنفسه عن الوصول اليه غير مضاف اليه اي الى  
المحل لوجود الحامل وبدون الاتصال بالمحل لا ينفقد ذلك المعلق سببا موجبا للحكم لان السبب  
ما يكون طريقا الى الحكم ومقتضيا اليه وقيل وجود الشرط ليس كذلك لانا نعتبر الشرط مع الشرط شيئا







في الشيء لا من نواحيه وفي اصطلاح النجاة ما دخل عليه من الادوات المحصورة الدالة على سميعة الاول  
وسميعة الثاني وهذا اذا جازوا كان على الجواز ان كانت الشمس طالحة فالنهار موجودا وهو  
نحو ان كان النهار موجودا الشمس طالحة او غير ذلك نحو ان دخلت الدار فانت طالق وحل النزاع هو  
الشرط الخوي وظاهره لا يلزم ان يكون الحكم موقفا عليه فلا يلزم من انتفايه انتفاء العلة عليه  
اذ يمكن ان ينعى الطلاق عند انتفاء الدخول الا انه قد يجاب بانه اذا انتفى السبب فالحكم ينتفي  
بانتفايه والا فان ظاهر سبب اخر فلا نزاع في عدم المهور وان لم يظهر فالاصل عدمه ويحصل الظن  
بالمهورم والاشارة في عدم القطع ولما قيل ان يقول الواقع سبب اخر غير العلق بالشرط ولعل بدلا  
يمكن وجوده بدونه والكلام فيه لان اعل درجات الوصف ان يكون علة ولا تاتي للعلة  
في عدم الحكم بجواز ان ينتفى الحكم بطلان لان العلة لا تستلزم الاجاب لا غير من غير تعرض للشرط عند  
فلا يلزم من عدم العلة الحجة عدم نوع الحكم فكيف يكون للشرط الذي هو دونه فانه يترتب عدم  
الاصل لاحكاما شرعيا بتاعيل عدم الشرط وهذا ولما قيل ان يقول القائلون بالمهورم انما يقولون  
بذلك اذا لم يظهر الحكم علة اخرى بعد التحضر والاستقصا وجيزا يجعل الظن وهو كاف اذا قيل بان  
بان المهورم قطعي وحاصله ان الكلام انما هو في وصف خاص مفيد لاسم عام يتعلق به الحكم لافي مطلق  
الوصف يلزم من عدمه العدم ولان العدم ليس بحكم شرعي اي عدم اجزا غير المفيد في صورة  
التعبد ليس حكما شرعيا الخ ولما قيل ان يقول البعض ان كان مدلول النص كالاثبات يكون حكما شرعيا  
فضرورة والتعبد يدل على الاثبات في التعبد واليقين في غيره عند الحكم فيكون العدم حكما شرعيا فاما  
تعدسه بالقياس الى الجزع ان الحكم ان يقول العدم هو وجوب التعبد لا عدم اجزا غير المفيد  
فما مله فيقتض عدم الحكم لعدم التعبد على مورد النص حتى عدم الوصف لكونه غير متروك على  
ما كان قبل ورود التعبد لان التعبد بماه عدم جواز اعاق الوصف الكافر لانها لم تشرع كقائه  
لان عدم قيد الاعاق دل على عدم جواز لان سالكه خرج فلا يمكن توريده عدم الجواز  
الى كفارة الظاهر وهذا ولا يخفى بان قوله عدم الحكم لعدم التعبد فبذلك له وليس كان اي لمن  
سلمنا انه يمكن توريده فانما يصح الاستدلال بالتعبد والتمسك به وفي التعبد على غيره الذي لم يضمن  
عليه فيه وهو المطلق ان لو تمت المماثلة بينهما في العنق لعلق به الحكم وليس الامر كذلك لقوات  
المماثلة بينهما في السبب الكفارة تجب في القتل واليمين الغموس وجمع عديدهم باستافعية وانما  
ذكر الغموس مع العمد والتعبد لا مع الخطا والمفارقة مع الخطا لكون الغموس فيه كعدم الكذب وتمان  
المسلم ان لا يثبت في التعبد اوصاف فناسب المقابلة ولما قيل ان يقول لانهم ان القتل الاول  
اعظم الخ الجواب انه لا احد يخالف في ان القتل العمد اعظم من اليمين وكذا القتل الخطا والتحقيق ان  
يقال للنفات من المسلمين اما ان يكون تابا فان لم يكن فصح ما ذكرنا اذا القتل اعظم وان كان بطل  
لانا الكفارات خمس واحد على انه لا تفاوت بين تعاقب القتل من عذركم ونسايكم المرجب  
دليل تساوي الموجب وقد سلم ان القتل العمد اعظم من اليمين فلزم ان يكون الخطا كذلك بعضه قوله  
تعالى والذين لا يدعون مع الله الها اخر ولا يصحكون النفس التي حرم الله ابا الحق قرن القتل

بغير الطلاق بل هو زيادة على النص بالمتن وهو قوله ابن مسعود والفريقين ان التعبد  
لا يقتضي نسخ الاول بغير دليل بل ان المراد من الاول هو المراد من الثاني والزيادة يقتضي نسخ الاول فلا  
يبقى الاول من اذا كان لان الحكم وهو المهور الواحد لا يقبل وجهين متضادين المتابع وعدمه  
وقوله ابن مسعود من سورة فليقل الامة لها بالقبول حتى جازت الزيادة بها على كتاب الله خلاف  
قوله اني فعله من ايام اخر متتابعات في فضاء مضان فانها شاذة لزيادة النوازل على النص والشافعي رحمه الله  
انما لم يشترط المتابع لانه لا عمل عليه بالقراءة العجز المتواترة فالمشال المنفق عليه عليه السلام في  
حديث الاعرابي ثم شري بن وروي ثم شري بن متابعين المتضاد ان الامران الوجوديان  
المتتابعان على موضع واحد وهذا ليس كذلك فانها اعتباريان واحد ما وجودي وهو المتتابع والآخر  
عدي وهو عدم المتابع ولا بعد ان يكون من تقابل العدم والمملكة او تقابل النفاذ المتزوي  
من قبيل الخاص واردة للعام اراد بالخاص المتقاضي وبالعام المتقابل لانهما يصدقان على  
المفادين والمتضادين والعدم والمملكة والسلب والاجاب وفي مدقة الفطر ورد النفاذ  
الخ هذا جواب سوال ورد على المسئلة السالفة وتقرر من رد في السبب فان احدهما يجعل الراس  
المطلق سببا والاخر يجعل رأس المسلم سببا دون الحكم والعمل باليمين في اثبات حكم واحد يمكن على  
سبيل البدل فافترقا فان قلت قد حلت المطلق على التعبد فيما اذا كانا في السبب او الشرط وهو قوله  
عليه السلام اذا اختلف المتبايعان تحالفا وتزاد قوله عليه السلام اذا اختلف المتبايعان والسلعة  
قائمة تحالفا وتزاد اجبت لا لا يجري التحالف بينهما حال هلاك السلعة قلت ففي التحالف عند الهلاك  
لم يكن بلحل بل باستار النص فان قوله تزايد يدل على قيامها اذا التزاد لا يتصور الاحال قيامها  
فلم يكن مطلقا بل مفيدا بامداد لعل عليه النص الاخر عليه السلام ادع عن جرح وعبد واه ابودرد  
وعبد الرزاق والبطاني والحاكم عن عبد الله بن عتبة عن معمر بن عيسى عن اسما وقوله عليه السلام ادع عن  
جرح وعبد من المسلمين متفق عليه من حديث ابن عمر بلفظ فرض رسول الله صلى الله عليه وسلم زكاة  
الفطر من رمضان صاعا من تمر او صاعا من شعير على كل حر وعبد من ذكوا واتي من المسلمين  
ولما قيل ان يقول هذا الخ الجواب اننا لا نسلم ان العمل باليمين في صوم الكفارة يمكن لان المطلق وجب  
اجزا غير المتتابع لموافقة المأمورية والتعبد بوجوب عدم اجزائه لمخالفته المأمورية فالمتابع  
واجب بالنص المفيد لا سببي والحكم الواحد يتحمل انتفاؤه بالمقتضى معا بطريق الوجوب هذا  
جواب عن الشافعي اي جوب عما قاله بعض محايه من حمل المطلق على التعبد بالقياس واستدراك المنع  
المجرد كما هو دأب المناظر قد يكون علة مثل في الابل السائمة زكاة وقد يكون انتافيه  
خوجبتي سود وخوفه تعالى البسوك الذين اسلموا وقوله تعالى ولا طبار جناحيه فتامل  
وليس سلمنا انه يعني الشرط فلا نسلم انه يوجب التقي هذا بنا على قاعدة هنا لا عمل فاعلة الخصم فانه  
تقدم ان الشرط عدم وجوب عدم الحكم عند قاعدته فواجب الوجود عدم الوجود فهذا التسليم لا يفي  
لحكم بل يثبت له مدعا لان محل النزاع الخ الى الشرط في العرف العام ما يتوقف عليه الشيء  
ولا يكون داخل في الشيء ولا من نواحيه وفي اصطلاح المكلفين ما يتوقف عليه الشيء ولا يكون داخل



مطلقا مع التركة وهو ما سار عليه الفيلسوف وان كان الفزان في النظم لا يوجب الفزان في الحكم المعروض الوارد  
بأنه يعلو بالقتل دون غيره على أن قوله عليه السلام حسن من الكبار وعذر من القتل يدل على أنه  
ليس بأعظم قلت المراد أنه من جملة أعظم الكبار والكبر المطلق من الكبر الأول الكبر منه والفتا عليه  
في العظمة وغاية ما فيه أنه ليس بأعظم مما عذر مطلقا لا يمنع أن يكون أعظم من غيره ما عذر مطلقا  
لم يذكرها فيكون أعظم منه روي الخطيب في كتابه من حديث بن عمر الكبار توسع الاستراك بالله وقل  
منه والفزان من الرخف وقذف المحصنة واكلم الربا واكلم بالبيعة والاحاديث في المسجد والذي يستخرج  
وبكا الوالد من الحقوق واخرجه البخاري في الادب المفرد عنه بلفظ موقوف عليه واخرج البخاري  
ومسلم من حديث أبي هريرة اجتمعوا السبع الموقوفات الشوك بالله والنجور وقل النفس التي حرم الله الا  
بالحق واكلم الربا واكلم بالبيعة والسوى يوم الرخف وقذف المحصنة ولما قيل ان يقول برفقته تعالى  
والفتنة الكون من القتل هذا جواب عما اردت قضا علينا حاصله ما بالكم حليم المطلق على المقيد  
وانتم لا تقولون به ولو في حادثة اذا دخل في السبب وهو قوله عليه السلام ليس في العوائل  
والحول مد والحواس ولا في البقرة الميرة صدقة وهذا الحديث وان لم يرد بهذا اللفظ للمحدثين  
فقد رويته القضا واخرجوه من حيث يخرجون به فلا يصح عدم اطلاع غيرهم ولكن ورد  
من حديث علي بن ابي طالب في العوائل شي اخرجه ابو داود واخرجه عبد الرزاق صحيحا موقوفا والدارقطني  
والطبراني من حديث بن عباس من قوا ليس في العوائل صدقة وهو وان ضعف سوا من يصعب فقد  
اعتمد وتوجه العمل به وورد من حديث جابر بن عبد الله في الميتة صدقة اخرجه الدارقطني واسا  
حسن واخرجه عبد الرزاق بالسند المذكور موقوفا وهو اصح قلت اذا اردت الخ كان المناسب  
يقول قلت المراد بما هو المصطلح واعلم ان العوائل تصدق على الحواصل فالباقى غيرها او تقول  
المراد من السبع ما هنا غير المصطلح وهو صحيح احد الدليلين على الاخر فان المطلق والمقيد لما تعارضا  
بقي السبعة المعروف فالامر بالتثبت في ثبالت الفاسق سالما عن المعارض فعملنا به فسطع النصوص  
المطلقة ثم سلمت النصوص المقيدة فعملنا بها ايضا ولا يخفى ان الجواب الاول هو الظاهر فلا حاجة الى الادراك  
عنه بما لا يساعده عليه الاطلاق الى ما يساعده عليه الاطلاق الى ما ليس بمعارض اذ هو تعمية لا يجوز  
تمسكها في مقام البيان والفرق بين نسخ المطلق وتقييد المطلق ان الاول معناه رفع نسخ المطلق  
بدليل متأخر والثاني معناه ان المقيد يدل على ان المراد من المطلق هو المقيد وحسب مقتضى ما يقال  
ان تقييد المطلق عندنا اذ لا يخفى ما فيه من الجور لعدم انطباق خبر النسخ عليه اذ النسخ حقيقة انشاء الحكم  
بانشاء مدته وهذا يدل على ان الحكم كان مشروعا قبل ان يابى بالنسخ بخلاف تقييد المطلق فانه لا يدل  
على ان حكم المطلق كان مشروعا وجود المقيد واما الزيادة على النص فهو نسخ بمعنى تكونها مستقلة بالتمسك  
بخلاف المقيد فانه غير مستقل في حيث الاستقلال انتهى السامح ومن حيث كون الحكم المرند عليه اسم  
يكن مشروعا قبل تسمية التقييد وفي هذا في الزيادة المستقلة اما غير المستقلة فلا والفرق بين  
التخصيص والزيادة اما الاول قصر العام على بعض افراده بدليل لتقييد مقادير الزيادة ثم والفرق بين  
النسخ والتخصيص ان الاول اعمال الدليل في زيادة دونه والثاني اعمال في بعض افراده وابطاله والمقصود لاجرا

اعمال الخاص في جميع مدلوله واما كون السوم سببا للزكاة فسلم واما كون العدالة سببا فيه فاما لان  
لا يكون مقتضيا ويمكن ان يقال ان السبب بان الجملة التامة قد يكون تاما باعتبار فلا يشارك فيه  
ونافضة باعتبار اخر يشارك فيه فخوان دخلت الدار فانت طالق وعبرك حر لان الثانية نافضة معنى  
بدلالة الحال بخلاف ان دخلت الدار فانت طالق ووجب طالق فان الثانية تامة لفظا ومعنى فان جبر  
الاول يعلل ان سدد عن جزائري كذا في الثانية دلالة على انه قد انجز فكون الواول الاستئناف  
بخلاف العروة الاولى لان جزا لا يعلل جزا عن الثاني فذكر ما معها بدل على مقتضاها البراءة في الشرط  
فكون الواول للعطف لا متوابعه بالعلماء في قوله تعالى اتموا الصدقات وانما الزكاة فانه يقتضي  
عدم وجوب الزكاة على من لا يجب عليه الصلاة والصبي لا يجب عليه الصلاة فلا يجب عليه الزكاة  
عملا مطلقا التركة المتعينة للمساواة في الحكم وكذا ان تقول الزكاة لا يجب على الصبي عندنا ايضا  
لعدم وجوب الصلاة لقول النبي صلى الله عليه وسلم لا فائدين من فرق بين الصلاة والزكاة  
وهذا لانه اذا وجبت الزكاة دون الصلاة يلزم العروة لا محالة فقد قلنا ان لقرا في الحكم هنا  
ومن ثم قال بعض المتأخرين من الاستباح حتى لا تقول يا لقرا ان لا في هذه الحالة والجواب ان عدم  
الوجوب في حق الصبي يقتضي بقوله عليه السلام رفع العلم عن ثلاث عن الصبي حتى يجام الحديث رسول علي  
بقي الوجوب وما دله اخر غفيرة مطلقا لذلك قلنا عطف الجملة على الجملة لا يوجب التركة في اللغة  
قال بعض المحققين لو كان العطف يوجب التركة لاجلوا اما ان يوجبها باعتبار دانه او باعتبار  
معنى اخر فلا نسلم الاول لعدم الاشتراك في العطفات بل لا ولكن وبطل مع وجود العطف ولا نسلم الثاني  
ايضا اذ لم يكن ذلك المعنى احتياجا المعطوف فمن ادعى الاحتياج فعليه البرهانه واقامة البرهان  
لان التركة لها وجبت في النافضة لا في النافضة لها الى فانتم به من الجزل ان الاصل في الكلام  
الاستقلال بنفسه والافراد حكمه اذ في آيات التركة جعل الكلامين كلاما واحدا وهو خلاف  
الاصل فلا يصار اليه الا لزورة حوا المقام كما في الجملة النافضة بخلاف التامة اذ لو كان  
عزمه التركة في المخلوق لما ذكر الخبر كما لو قال ان دخلت الدار فزيت طالق قلنا وعمر طالق  
فان طلاق عمر متعلق بالشرط ايضا لان عزمه يتعلق الثلاث في حق زيت وتعلق نفس الطلاق في  
حق عمر ولا يمكنه ذلك الا باعادة الخبر كما في قوله وعدي حر فاذا اوجد الشرط بطل الاول ثلاثا  
والثانية واحدة لا يقال لم لا يشاركها في الثلاث كما شاركها في المخلوق لانا نقول لما ذكر خبر التامة  
ولما لم ينفصل مشاركتها للاول في وصف الحكم اذ لو كان مراده ذلك يقال وعمر فقط على ان التركة  
في الثلاث لا يمكن اذ الطلاق لا يجري وتكملة تبيين في حق كل مناف لعزمه في الاول وهو وقوع  
الثلاث والعام اذا خرج المخو الخ من جملة التمسك الفاسدة ما قال بعضهم ان العام مختص  
بسيمة مطلقا وعندنا مطلقا فلا بد من خروج الخلاف لتمييز ما هو متفق عليه عما هو مختلف فيه  
فهذا اسمه المصنف على اربعة اقسام وذكر ان الخلاف في التمسك الاجير كقول من ادعى ان العدا  
مع ان لا تقتضي فدي حر الا في عدم ذكره فقال وكقولك لاخوانك لتخسل الليلة في  
هذه الدار عن جنبه فقال اني اعتسلت الليلة فدي حر اولم يستقل بنفسه في افادة



المعنى بل احتاج فيها ان حمله عزه مثل نعم وبل نحو ان تقول لا انسان كان لي عليك كذا فنقول نعم  
او نقول ليس عليك كذا فنقول بل نعم وحينئذ يفرق ما قبله من كلام مني او مبتدأ استغنى ما  
كان او خبرا كما اذا قيل لك قام زيد او قام زيد ولم يزد زيد فقلت نعم كان له زيد لما قبله وحينئذ  
لما قبل المفعول وموجب بل اجاب ما بعد التي استغنى ما كان او خبرا فاذا قيل لم يزد ولم يزد  
فقلت بل كان معناه قد قام فاذا قال الرجل لا خرا ليس لي عليك الف درهم فقال بل يكون اقوالا ولو  
قال نعم ينبغي ان لا يكون اقوالا لانه في الاستغناء بعد نفي لما بعد المفعول فكان معناه ليس لك الف درهم  
ولهذا قالوا لو قيل في جواب قوله تعالى الست بربكم قالوا نعم مكان بل لكان كقرا اذ يصير معناه  
ست ربنا وهو كقولنا رجل اخر الست طلفت امرتك فقال بل لا يطلق ولو قال نعم نفع الطلاق  
كذا في الخلاصة ولو قال كان لي عليك كذا فقال نعم يكون اقوالا لما ذكرنا ولو قال بل ينبغي ان لا يكون  
اقوالا لا يستعمل الا في النفي هذا محسب اللغة لكن محسب العرف لا عرف بين نعم وبل في جنس هذه المسائل  
ويكون الكل اقوالا حتى يلزم ان القافي بالمال في المسلمين في الوجهين محسب للعرف على اللغة اليه  
استبرج في المستقبلي ومكذا في شرح الترمذي لا يفي الحاجب محسب العام بسببه اتفاقا اي في هذه الصور  
الثلاث فلا تله لما جعل جزا لما تقدمه كان حكما له والمقدم سببه والحكم يختص بالسبب بالاختلاف  
لان الحكم لما لم يثبت بدون علة لا يثبت بها مضافا اليها بل بالبقاء وبها يكون مضافا الى علة آخر  
اليه اشارت في الامم واورده عليه بان بقا الحكم قد يستغنى عن بقا السبب واجيب بان المراد من ذلك  
سبب النزول مثل بقا حكم الحاقته في صلاة النهار والليل في الحج ورد نفع المخصص به لبقا ذلك بعد ذلك  
في البيع وبقا به بعد زوال المصلحة وعن ذلك واجيب بنوع الزوال فانها احكام شرعية جعلت كالجواهر  
على ان النبي صلى الله عليه وسلم انما فعل في الحاقته والربط بعد الزوال والسبب بذكر النعمة الامن بعد  
الحقوق ليشكر عليها وليس سلم انه لم يكن كذلك فهو غير محمول المعنى فلا قياس عليه واما الثانية  
فلان كلامه اي الحبيب مبيى على كلام الداعي مضار ما ذكر في السؤال كافتاد في الجواب ولكنه يجهل الابتدا  
الاستغناء له فاذا نواه صدق ديانته وقضا لان الجواب عام لا يطاق السؤال والمطابقة من شرط  
الجواب فلما ان اردتم بالمطابقة المساواة فمنوعة لحي الزيادة في النج الكلام فنقله تعالى في عماي اتوكا  
عليها وامش على غنم ولها ما رب اخوي في جواب قوله وما تلك بمسند يا موي مع حصول الكناية في  
عماي وفي قوله بل الله عليه وسلم هو الظهور ما ودهم الحل ميتته في جواب السؤال عن جوار النرجي  
بما الجور ان اردتم بها الكشف عن السؤال وبيان حكمه فلا نسلم عدم المطابقة لمحمولها مع الزيادة  
لان خورج لم يسم بجام وكذا يجب لان المذكور منها الفعل ولا عموم له والمصدر الذي دل عليه الفعل واقع  
في الاثبات والاعوم له وكذا يلي ونعم ليسا بعامين فان العام اما ان يكون لفظا او معني لا لفظا واما  
ليس من القليلين لاحتمال انه قيل لردته او قتل او فساد في الارض او مبياسة او زني بعد احما  
وكنا قوله بجهل بجهل انه وقع للتلاوة او لفظا المتروكة او للسهر لانواع الكلام من الاجاب  
والسلب والاستغناء ونحوها وعموم القسمين الاخرين ظاهر لان المصدر الذي دل عليه الكلام نكره  
في سياق النفي لان الشرط في معنى النفي منع والامتنع في الجواب ان يقال الخ وهذا كلام ظاهر

جيد ليس من عند الفاسد وانما اخذ من بعض التراج والعبادة الصحيحة ان يقال والعام او المطلق او اخرج الخ  
بخصر يقيده بسببه وان زاد العام على قدر الجواب بخصر بالسبب فالجواب ان يحدد وجم مطلق لا عام وكذا قيل  
ونعم لكن لما كان لاختلاف بينهما واحدا مطلقا على المطلق اسم العموم فليست على المطلق عام عند الخصم بل ما قبله  
نقوله تعالى اخذ من ماله صدقة فانه يجب عليه اخذ الصدقة من كل نوع من انواع ماله كل واحد  
حتى لو اخذ مجموع الواجب من نوع منها لا يجري وذهب الفرعي من انما بانا الى منعه وقال بانه لا يقتضي اخذ  
الصدقة من كل نوع من انواع المال بل لو اخذ الصدقة من نوع واحد حصل الامتثال وهو المختار عندنا لانه  
الجمع المضاف يقيده العموم على ما عرف في تحت العام فيكون المعنى اخذ من كل نوع من انواع امواله صدقة  
فلا يحصل الامتثال الا باخذ صدقة من كل نوع فيستعد الصدقة بتعدد انواع المال ولنا ان الصدقة نكره  
في سياق الاثبات فلا نعم فيكون للتأنيب بها صدقة واحدة مضافة الى الاسوال فاذا اخذ صدقة  
واحدة من مجموع الانواع كان اخذ الصدقة واحدة من حملتها اذا الواحد جزؤها فبصدق ما حدها لانه  
اخذ من حملتها فيكون مقبلا به وعندنا يقتضي الخ اي مقابلة الجمع بالجمع تقتضي مقابلة الاحاد بالاحاد  
نقوله تعالى يجعلون اصابعهم في اذانهم اذا سمعوا نكاحا يفسخ اصحابا واحدة من اصابع يده في اذنه لان  
يضع مجموع اصابعه فيها او في غيرها من اذان القوم وعورص هذا الاصل فنقوله تعالى فاجلدوهم ثمانين جلدة  
فان ثمانين جمع قول بل الجمع مع انه ليس كذلك بل لكل واحد ثمانين لا يقال لا نسلم ان ثمانين جمع بل هو اسم علم  
للعدد المخصوص لان المراد من الجمع ليس الجمع المطلق واجيب بانه انما يلزم ذلك ان لو كان عدد الاسما من اصابع  
ثمانين وليس كذلك وقيل الامر بالنفي يقتضي النفي عن صدق وعندنا الامر بالنفي يقتضي كراهة صدق  
هذا ان لم يفت المقود بالامر بعد الصدقة فان كانت ففعله يكون حراما كالافطار بالنسبة الى العموم  
بعضه ان يكون صدق في معنى ستة واجبة هذا ان لم يفت عدم الصدق المقود باليمين وان فوته كالايمان  
بالسنة الى الكفر بفعل الصدق وان اجاب والمراد بالقيده ما كان مستلزما لترك الماسور به فلا يلزم ان يترك  
الماسور به يكون هذا لان الامر يقتضي النهي عنه بالاتفاق والفرق بين موجب يقتضي ان الامتناع يستعمل  
في غير المفظوظ والاجاب في المفظوظ هو اقوي وفي نفس البتوت ضرورة فيثبت ادني درجات النهي بهذا  
توجيه ما احتار المصنف ونحوه بان طلب الوجود بالامر يقتضي طلب انتفاذه كان ينبغي ان تثبت  
الحرمه في الصدق بامتناع الامر لان الضرورة تنذر في ما ثبت الكراهة فلا تثبت به الحرمه ولما  
كان البتوت في الصدق بامتناع الكراهة في الصدق فكان نقول مثل هذه المقالة موجودة في غسلوا  
ايديكم وارجلكم وكان ينبغي ان يجب غسل يده واحدة ورجل واحدة وكذا بان غسل احداهما ثبت بالنص  
وللاخرى بدلالة النص والاجماع وفيه بحث لانه لو قيل ان لكعب كان غسل احد الكعبين بالنص والاخر  
بدل لانه كما قيل في المرافق وما مل من انه لو قيل ان لكعب لوجب على كل واحد من الكعب واحد وليس كذلك فلما  
اختار لغة التعيينه ليقسموا الى الكعبين من كل رجل خلاف ما لو قيل ان لكعبين فانه كان يفهم منه  
ان الواجب على كل واحد من الكعبين وليس كذلك ولما قيل ان نقول مثل هذه المقالة موجودة في قوله تعالى فقد  
مغت فلو يكره ان هذا قول اكثر الصامع واجاب الشافعي واجاب الحارثي بطلعا سواء كان من واحد  
كالايان او امتدادا كالقيام وقوله فيكون الامر بالنفي بها عن الامداد يعني ان كان له امتداد لوقوع النكره



في موضع النفي وهو النفي المقتضي اذا لم يرد معناه النفي سمي مقتضا شبهة بالامتناع المطلق من حيث ان كل  
ولقد عرفت بان ما لغزوه فكذلك ثبت موجب الامر الذي هنا قدور ما قدور مع به الفروع وهو الكرامة والشر  
كما جعل مقتضى مذكور ان قدور ما قدور مع به الفروع وهو وجه الكلام فاذا لم يمتونه كان مكرها لاجراما  
وذلك لان التائب بطريق الامتناع تأهبا لغزوه فيقدر بقدرها فاذا انقضت بالادنى وهو الكرامة لم  
يجز القول بالتائب الاعلى وهو الحرمه وجب ذلك لاجل الكرامة في قوله يقتضي كراهه ضده على الكراهه بالعبي  
الامر من الحرمه وما يقرب منها يكون العقب ان يقتضي كراهه في التحريم ان فاق المأمور به بفصل  
الضد وان لم يفت به لم يكره تلكا الكراهه ولحقه يكره كراهه تقرب من التحريم اذ كل حرام مكره ولا ينعكس ولا  
يحدو في تبدل الاوصاف بتبدل الاعيان ان التحريم اذ لم يكن مفعولا بالامر لان الامر بوجه التحريم وانما  
يقتضي التحريم ضرورة على ما بينا فيندفع بها هذا الجواب قول صاحب الميراث ان ترك الصلاة حرام بغير  
عليه والمكره لا يعاقب عليه فلا يكون الامر بالشيء يقتضي كراهه ضده وفيه شيء فان المكره قد يعاقب عليه اذا  
كانت الكراهه للتحريم لان ترك الصلاة مفعول للمأمور به هذا لعل للندفع لا القول قول صاحب الميزان  
والعاقبة من ليس باعيا وفعل العبد الخ هذا على قدر ما يستلزم يعني سلمنا ان ترك الصلاة حرام  
ويعاقب عليه والمكره لا يعاقب عليه تثبت العقوبة ما شرف فعل مكره وقد تقدم الجواب عنه  
وان لم يمتونه يكون مكرها وهذا انتم قوله فاذا فاق كان ينبغي ايلالوه له ذكر صاحب الكنف بعد تحقيق  
هذا الاصل فاعلم ساق هذا الكلام ينزع الى ما ذهب اليه العامة في التحقيق لانهم بنوا حرمه الضد على فوات  
المأمور به ايضا كما بيناه الشيخ يعني فخر الاسلام فلا يظهر الخلاف معهم الا في الامر المطلق ان الواجب المصنف على  
الفور بالانفاق مثل العوم والواجب الموسع على التراخي بالانفاق مثل الصلاة فلا يحرم الضد الا عند بعض الوقت  
بالانفاق لان التقويت لا تحقق قبله ويكون مذكورا على ما اختار الشيخ فاما الامر المطلق فجعل التراخي عندنا  
كالوسع وعمل الفور عند بعضهم بالتحقيق فلا يحرم الضد عندنا بعدم التقويت ويكره على ما اختار الشيخ  
وعند بعضهم القابل بالموثر حرم الضد لغوات المأمور به فالخلاف في التحقيق راجع الى ان الامر المطلق هل  
هو على الفور ام على التراخي ولم يثبت في سنده المسئلة انتهى كلامه قال بعض شيوخنا ويمكن ان يقال انما انشا  
الاشكال باعتبار انه حمل التقويت على التقويت في الوقت فظاهر كلامه هو لكن الذي يظهر من كلام فخر الاسلام  
انه اراد ما تقويت ما يكون محلا لركن من الاركان او يتوسط من الشرايط ام ما ذكره ويتردد ذلك على شخص على  
الصحة فانه يحقق تارة في التحقيق وتارة في الموسع بعد التروع فانه اذا شرع في الواجب الموسع في اول  
الوقت كاول الظهر مثلا فيصير عليه الاداء التوسيع السببية فيما قبل ابتداء التروع فيحرم عليه اضاؤه عليه  
اضاده لان ابطال العمل حرام في التطوع بعد التروع حتى وجب اتمامه والقضا باضاؤه في الغرض اولي فكل من  
يكون مقونا ومفسدا لهذا الغرض الذي شرع فيه كالافعال المناهية للصلاة يكون حراما وما لا يكون مقونا  
له كالغفود ويكون مكرها فاعلم ان التقويت بانه يكون في التحقيق واخرى في الموسع بعد التروع فظهر ان هذه  
المسئلة ليست برابعة الى مسئلة الفور والتراخي انتهى والجماص بجعله مضافا الى نفس الامر وهو  
لا يصح لذلك لان الامر ليس موضوعا للتحريم فلا يفيد فالاولى ما قاله فخر الاسلام لما كان على التراخي لم

يجعل كذلك اي لا يسم بعدم التقويت لكن يكره على ما اختاره الشيخ فان قيل فكل هذا ما ذكره المصنف  
من المذهب يعني هذه ان يكون هذا الامر المطلق مكرها وليس كذلك فان المتأخر المذكور ليس بمكره  
فالجواب ان لا سلم انه ليس بمكره فان الكراهه مما يفرغ عن طلب ترك فعل يصير تركه سببا للتوابع وجب  
لاستكان تركه نا حيزا لركوه بسبب التوابع ولين سلمنا انه ليس بمكره بذاك انما هو باعتبار قدرا لاطلاق  
وتحتمل جعل الامر مستلزم للكراهه حتى يستلزم انعكاس المأمور عن اللزوم وانما جعلناه ضروريا تائبا  
مقتضى تجاز ان يختلف عنه حيث لم يكن موضوعه ولا لارنه لقوله عليه السلام لا يمس الحرام القبا  
ولا القيس ولا السوا بل يتفق عليه بوجه من غير لانها اي من ليس المحيط بان مأمور بل ليس  
غير المحيط لقابل ان يقول نحن لا نقول بمفهوم المخالفة في الادله فكيف يثبت غير المحيط ويمكن ان يجاب  
بان هذا ليس من المفاهيم المستعنة عندنا فانها محصورة في مفهوم اللزوم والشرط والصفة وليس هذا  
واحد منها فقابل لا نسلم سنده ليس بما اي يثبت بهذا الامر الصبي سنده ليس بما لانه ادنى ما  
نفع به الكفاية فلا يتعداه الى ما فوقه على مقتضى الفروع ولقابل ان يقول لا نسلم ان ليس الا زاد  
سنه لانه يستر عورته به وسن العورة فرض فيجب ان يكون فرضا ويمكن ان يجاب بانه يجوز  
ان يكون بانفراده واجبا ومع الانضمام الى غيره سنه فيكون ليس الا زارا واجبا وسنه باعتبار ان  
وان ان نقول عدم هذا المني منه اذا لم يفتق المفعول بالمني كان فعل الضد سنه وان فوته كان  
واجبا وليس المحيط تركه ان لم يمس شيئا اخرجه اولا وعدم التردد مفعول للمني عنه وهو  
ليس المحيط ضرورة قلت هذا مبني على ان المراد بالضد الامر الوجودي وهو الموافق لاصطلاح المتكلمين  
وليس الا زارا والردا ضد ليس المحيط وعدم ليسهما ليس مفعول للمقصود بالمني غير ترك المحيط ليس  
المحيط بخوار ان لا ليس المحيط ولا سيما من الردا والا زارا قلت ليس المراد الخ حاصله انه لم  
يرد بالسنة هنا ما هو المصطلح بين الفقهاء وهو ما فعله رسول الله صلى الله عليه وسلم اوله لان  
ذلك لا يثبت الا بالنقل وانما اراد به ترغيبا يكون قريبا الى الوجوب من حيث انه يفعل بلا ترك  
ولهذا اي ولهذا اي الاصل باعتبار السنين وهو ان الامر بالشيء يقتضي كراهه ضده اذا لم يكن مفعولا  
للامور به ولقصر حرمه اذا كان مفعولا لان السجود على مكان نجس غير مقصود بالمني لانه  
انما النهي عن ذلك لان الاصل انما يني عن السجود على مكان نجس امتضا من حيث ان الامر بسطر السات والمكان  
يقتضي ذلك لان النهي عن ذلك انما يثبت ضرورة الامر بالسجود على ان المكان الطاهر بالاجماع والسجود  
وعلى المكان النجس لا يفتق المأمور به وهو فعل السجود على مكان طاهر لا مكان ان يعبد على مكان طاهر  
فاذا ايجادها على مكان طاهر حان وسقط عنه الغرض ويكون مكرها لا مفسدا وقال الساجد  
على النجس بمنزلة الخامل لها لان جهته اذا لاقت محل الجحاسة انصفت بما انصف به منها وما كان متما  
شي كان محلالة معنى والظاهر عن حمل الجحاسة في وقت ما مفعولا للغرض والحاصل ان ابا يوسف  
جعل هذا من باب ما لا يكون فعل الضد مفعولا للمأمور به كما في الغفود في الصلاة بالنسبة الى القيام  
وهما عكسهما كما في الصوم لانه كما يحقق فوات الصوم بوجوده بطرف في جز من وجهه كذلك يحقق فوات  
الكف على حمل الجحاسة بالسجود على مكان نجس في جز من صلاته ولا يلزم ان الجحاسة اذا كانت في موضع



الهدس او الكسب لا تمنع عن الجوار عند فاعلنا انما جعلناه حاملا للجسم باعتبار ان وضع  
الوجه على المكان الطاهر فرض ووصفه على المكان الجسدي في الفروع فيكون وضعها على الجسدي بمنزلة ترك  
الوضع وذلك لا يمنع الجوار فتأمل المستوعبات لما فرغ من بيان الاولية شرع في بيان شريعة المشروعة  
لتمتعها بما ترتب على علو المشروعة وهو ما جعله الشارع طوعا او نهيما فسلوكه  
موجبة بالجوهر بدل الكل من الكل باعتبار النوع الثاني لانه بدل مفضل من محل وقال بعض مشايخنا  
من المحققين على ان هذا مثل ذلك بدل البعض من الكل وهو غلط وبالرفع خبره من عندنا بخلافه او بدل من محل  
الجوار والجوار وجوز النسخ ايضا اما على المخولية لفعل كدفع واما على البدلية من محل الجوار وبالنظر  
الى كونه معول الجسدي وبالجملة الغرضية فيعلم من الغرض معنى المفعول وهو العقد المتناهي في التوليد وكذا  
كان لفظها موضوعا في اللغة للرقبة لتحقيق العقد الموكد بها من الرافعي وسميت جماعة من السرخس ياء  
الغرض لو كاد في تقديم في الظاهر الحق قال تعالى فاصبر كما صبر اولي الغرض من الرسل خصوصا بذلك لقوة ثباتهم  
عند توجه الشدائد اليهم وقيل لا يتألم اولوا الغرض اذ لم يبعث الله تعالى الا من كان ذا غرض كامل وراي  
وافهم من على الاولى للتبعض وعلى الثاني للبيان هذا بيان لامرنا لانه قيد في التعريف لكان  
نقول لا يجوز ان يكون قيد او يمتز به عن الرخصة مع ان البيان يستلزم الحفا في التعريف وهو قاسم  
والجواب انه المراد على انه ليس مفهوم معاير لغرض قوله اصل منها بل هو بيان وتفسير للاضافة لان  
معنى الامالة عدم التعلق بالعوارض وحده يجوز اخراج الرخصة بالمبين والمبين لكن الاولى اخرجها  
بالمبين ثم عرفت ان الحكم انما يضاف الى المفسر لا الى المفسر يخرج الذنب والكراهة عن الغرضية اي لا يضاف  
على هذا التفسير بالواجبات من غير حوايلها في الرخصة وهو ظاهر لا خصا بها بفعل الامر الحرام للغير  
بوح على هذا التفسير يكون المستوعبان ثلثة انواع غرضية ورخصة ولا غرضية ولا رخصة اما على تفسير  
المصنف فالاحكام في النوعين ظاهر لان الكراهة والذنب داخلان في الغرضية والثاني لا يخلو  
من ان يعاقب بتركه او لا في بعض السراخ والثاني لا يخلو من ان يعاقب بتركه مطلقا او لا في  
هو الواجب وانما قيد بقوله مطلقا ليتناول الواجب على التعيين وعلى الجبر والواجب الذي له بدل  
الحرام داخل في الغرض وفي الواجب لانه ان ثبت تركه بدليل قطعي فهو فرض او قطعي فهو واجب والواجب  
داخل تحت السنة تبع في ذلك بعض السراخ والمناسبات يقال الحرام داخل في الغرض لان تركه ثبت بدليل قطعي  
والمكروه يخرج عما داخل في الواجب لان تركه ثبت بطريق وتنتزها داخل تحت السنة لان تركه سنة وفيه فاسل  
لان كراهة التبريد اعلم في رتبة المندوب لا السنة كما عرفت في موضعنا قال بعض الشارحين ترك المني عنه  
ان كان تدليل مقطوع به فهو فرض لترك الكراهية وترك ترك الحرام وان كان كدليل فيه شبهة فهو واجب لترك  
الكل الصب بالشرع وان كان كدليل دون ذلك فهو سنة او قيل كدليل فيه لا باس به والحامل ان  
الغرض انما يكون في جانب الفعل او الترك وكذا الواجب والسنة قبله والاول ان يقال فعل المكلف  
لا يخلو انما يتخرج جانب الوجود فيه او جانب عدمه ولا يتخرج من جهة الاول ان كراهية ففرض  
اولا فان عوقب بتركه فواجب اولافان واظب عليه النبي عليه السلام طاهرا سنة او لا فهو مندوب وقيل واما  
الثاني فان عوقب بتركه فحرام او لا فمكروه واما الثالث فمباح ولما قيل ان يقول ترك الغرض قد يعنى عنه

الاول ان يقال ان اسحق العقاب بتركه او تخفيف العقاب على تركه فواجب فريضة بالرفع على البدلية  
من اربعة وجوه وفيها المص على المخولية لفعل كدفع وفيها لا يخلو زيادة ولا نقصا فيبقى ان  
تفيد الزيادة بالزوم فيقال هي ما لا يخلو الزيادة على وجه الزوم لانه قد يراد عليها الاعل وجه الزوم  
تعديل الاوكان على قولها وقراءة الفاتحة والسورة ولما قيل ان يقول تسلك جودا على قول اي يوسف فانه  
زاد فرض التعديل بالسنة على فرضه الركوع والسجود على وجه الزوم وكذا يسلك بالوقوف على قول اي خيفة  
ويمكن ان يجاب بان المراد ما لو زيادة المتينة ان ثبت بالكتاب فلا يرد الامور الا ما ديد وايضا ابو يوسف  
يقول المراد من الزيادة بعد البيان والاستقرار والى سركنا الركوع والسجود على هذه الكيفية لانه لم  
يصل للاسطينا فيكون الكل فرضا وفيه فاسل لانه يلزم ان يكون الكل فرضا قطعا وليس كذلك لعدم تكيف  
مكرر التعديل انما خاف قد يقال ابو يوسف يدعي الشهرة في حديث التعديل فلا اسكال لكن جرد دعوى  
فلا يكون ان يقال يلحق العمل له بالقبول والعمل به دليل الشهرة لان ابا حنيفة وجد لم يبدل به على وجه الزوم  
كالى يوسف على العرض العمل وهو الواجب فيرفع الخلاف انتهى وفيه نظر لان العرض العمل بماسل  
بعاملة العرض العمل بحيث يلزم السداد بتركه بخلاف الواجب المصطلح وهذا التعريف ليس مانع من دخول  
غير العرف وتوطء التعريف ان يكون ما يعارض دخول اعمار العرف والجواب اننا لا نسلم انه ليس مانع لان  
المراد بقوله ما ثبت ان يرد منه وانما تركه لدلالة اللفظ عليه لان الغرض لا يكون الا لارنا وجهه فلا  
ينقص التعريف عما ذكر من لدلالة اللفظ عليه لان الغرض لا يكون الا لارنا وجهه فلا ينقص التعريف  
تأذير من المباح والمندوب لانه وان ثبت بدليل قطعي لا شبهة فيه ولكن لم يثبت لزومه هذا ولما قيل  
ان يقول وليس سلمنا انه مانع لكنه ليس بجائز بخروج بعض الغرض الثابتة بالاجتهاد كالحرج  
من الصلاة بفعل المصل وكما تعدل في الاركان وكسجود الواس وكما ترتب بين النوايت وكما لو ترك  
وخرها ويمكن ان يقال بان هذا التعريف للغرض الثابت بالكتاب لا مطلق الغرض فيكون مفسدا  
كما انه مطرود هذا في تعريف الغرض ان يقال ما يفوت الجوار ببقائه فانه يمثل الغرض  
الاجتهادي واعلم ان الفرق بين الغرض الاجتهادي والواجب المصطلح متعذر لان كلاهما ثبت  
بدليل فيه شبهة وانما ذكره يرجع الظن المجتهد مرجح دليل احدهما على الآخر وقيل المتروك ما ثبت الغرض  
الاجتهادي باجبارا لاحاد الواقعة ببيان الاجمال  
ومن ثم قال بعض المحققين العرض العمل قسم من الواجب لان الواجب على نوعين فرض على وهو ما دعوت الصحة  
بقواته كالو تركه واجب وهو ما لا يكون كذلك كالفاتحة ما ذكره كذا اي تركها على ما دعوت فيه اتيان  
الى انه لو تركه تركا حراما لا يعاقب العقاب وفيه فاسل كالايمان وهو الادعان والقول لدلول التمسك  
مع التلطف بهما وان كان جمهور المحققين ان التلطف بهما شرط له لا شرط حكمة اي حكم الغرض ذكره القاصر  
باعتبار النوع الذي هو العرضه معسر السراخ باعتبار ما يرجع اليه لان الرخصة والعرض معنى واحد  
كالسيرة والسرعة يجب اعتماد جميعه ببقائه بدليل مقطوع به وهذا الاعتماد هو الايمان  
حتى لو ثبت بصدقه يكون لقراءة الآية انكار للدليل القطعي اذ لا يحصل التصديق بنفس العلم بل  
لابد من الادعان والقول لان الكفار كانوا يعرفون بقوة كدليل الله عليه وسلم ويعلمونها كما



يعرفون انهم بعد فوا الصديق احسن من العلم وفي بعض الشروح علما بالعلم وتصديق القلب  
فان العلم الاستدلالي انما يكون العقل والقلب محل الاعتقاد وعلا بالبدن اي يجب اخذها بالبدن  
اذا كان ما سخلق بكيفية العمل حتى يفرج حيله فيكون الكاف لكان تقول اسكان الكاف لا يكون في الخط  
بل كان يدعي ان يقول وضع الياء وكن ان يقال ضبطه لغيره على انه من باب الافعال لا من باب المفعول فانه  
ينبغي ان يكون من باب المفعول انما هو ضبط الكاف في اختلافها في المباسين اما الياء في سقوة  
فيها ويعلم ضبطها من قوله فيسبب الى الكفر فتأمل والمحصل انه من كفرة اذا عاده كافر ومنه لا مكفر  
اهل قبله واما لا تكفر اهل قبله فبغير بحث روايه وان كان جائزا لغة هذا وانما ينبغي الى الكفر  
لاننا لايمان هو التصديق والافراد اذا اجمد فقد ترك التصديق وتركه كفر ويصدق اهلها وتصديق  
السبب الملهة اي يفسبب الى الفسق تاركه اي تارك العمل به من غير عذر واستحقاق اذا العنق هو الخروج  
عن طاعة الله بارتكاب العصية ولا يكون كافرا لبقا الاعتقاد وعلى حاله اما اذا تركه مستحقا بتركه لا اذا تركه  
بالتواضع كقول هذا العريف يتل العرض الاجتهادي والسنة ايضا الميثوق السنية في دليلها فلا يكون مانعا  
والاولي ان يقال ما ثبت بدليل قطعي بقرب من القطعي فتخرج السنة لكن الغرض الاجتهادي مبق داخل  
وواجب بالرفع او النصب عطفا على فريضة على الوجهين وهو ما يثبت بدليل فيه شبهة اي شبهة الدوام  
ثم الواجب في اللغة هو الساقط ما خذ من الوجهة وهي السقوط سمي به لانه ساقط عن العلم اليقيني بلحقى  
بالعدم وان كان في الحساب العمل تابعا موجودا او سقوطه على المكلف بدون ان يتجمله باختيار لعدم  
العلم بوجوبه قطعا بخلاف الغرض فانه لما ثبت بدليل قطعي وكما تخلفناه عن اختياره وانضرب  
ما خذ من الوجوب وهو الاضطراب سمي به لانه مضطرب ومنزود بين الغرض والنقل فمن جت باء تركه  
علاله سبه بالغرض ومن جت لا يكفر جاحله له شبه بالنقل وفي الشرح اسم لما ثبت فرومه علينا بدليل  
فيه شبه مثل الفاكهة ونقد بل الاركان ومدقه الفطر والافحية والطهارة في الطواف وحله  
الزوم علا يجب اقامته كما يجب اقامته الغرض وفيه نظرون على الغرض على وجه يلزم من تركه الفساد  
وعمل الواجب ليس كذلك بل تركه يلزم النقص فالاولي ان يقال وحكم الزوم عملا دون لزوم الغرض  
لا على العمل اليقيني اي يجب اعتقاد لزومه قطعا لان دليله لا يوجب اليقين ولزوم الاعتقاد سمي به  
الدليل اليقيني حتى لا يتكر جاحله لانه لم يتكر التائب قطعا ونسب تاركه اذا استحق باجاء الاحاد اعلم  
ان تركه العمل بالواجب على ثلاثة اقسام اما ان تركه مستحقا باجاء الاحاد بان لا يري العمل بها واجبا او  
تركه متا ولا لها او تركه غير مستحق ولا متا ول في القسم الاول يجب تعذره لان رد جبر الواحد <sup>الشيء</sup> في الغرض  
التالي لا يظن ولا يفتق لان التاويل من سيرة السلف والخلف في الغرض عدا انما عارض في القسم الثاني  
ينسب ولا يظن هذا هو المذكور في عامة الكتب وعليه يدل كلام تيسر الائمة وهو الصحيح وما ذكره سائر  
الي انه تركه لا يوجب التعذير بل لا يوجب التفتق بشرط ان يكون مستحقا وليس فيه دلالة على التفتق في  
القسم الثالث بل هو ساكت عنه وقد مرح بذلك صاحب القوم حيث قال ولا نفسه بتركه عملا الا ان  
يكون مستحقا باجاء الاحاد ان يرى ولكن الصحيح ما ذكرناه اولا لان وجوب العمل بجبر الواحد يثبت بدليل  
قطعي فتاركه على وجه الاستحقاق يكون مالا بدون الاستحقاق والتاويل يكون فاسقا لانه في التحقيق

قال بعض المحققين الصحيح ما ذكره المصنف وما جاب القوم والاماني فوق بين رد جبر الواحد والاحاد المشهور  
واظهر ان الخلاف في القسم الثالث انما سبب من تعيينه الفاسق فمن قال الفاسق هو الخارج عن امر الله بارتكاب  
الكبيرة لا بنفسه لان الكبيرة ما ثبت لونه بعصية بدليل قطعي وهذا ليس كذلك ومن قرع بالخارج عن امر الله  
بارتكاب العصية سواء كانت كبيرة او لا سعة فتأمل فانما سبب لا يكفر بالخروج وقد يتكلف الفتح على ان  
يكون لاصل وان كان تاركه قد عرف كان مع اسمها وعرض عوضها وابن الخير على عصية او مخالفا للكتاب  
او السنة المشهور او القياس او روايه مستويا لالحال او مجهول او خروج او عارضه دليل اقوى منه  
او الامر الوارد به نحو اهل عر الوجوب بقوله كذا قلت هذا حكم على الغالب الخ اجيب ايضا بانه  
يجوز ان يكون التفتق مختصا بالاستحقاق بخبر الواحد عند المصنف فاما رد العام المحض الموال فلا  
يوجب لاختلاف العلم في حجته ورد الخبر المشهور روح المصطلح مما يبينه في موضعه فلذا لم يذكرها  
جمل التافعي الغرض والواجب مترادفين الخ لا نزاع للتافعي رحمه الله في تفاوت سبوي  
الغرض والواجب في اللغة ولا في تفاوت ما ثبت بدليل قطعي في حكم الكتاب وما ثبت بدليل قطعي في حكم خبر الواحد  
في الشرح فان جاحدا الاول كافر دون الثاني وتارك العمل بالاول فو لا فاسق دون الثاني وانما يرسم ان الغرض  
والواجب لفظان مترادفان يقولان من معناهما اللغوي الخ معنى واحد وهو ما عر ح فاعله ويدر  
تاركه سراسوا تبت بدليل قطعي او قطعي وهذا غير اصطلاح ولا سباحة في الاصطلاح بعد فهم المعاني على  
ما صرح به الغرض وعهدنا ما حقيقنا شتانان بل بعض المحققين لاختلاف في المعنى فان الافتراض  
الذي يفتقونه بظني ليس على وجه تكفر جاحله فهو معنى الوجوب الذي يقول به عامة الامران الغرض  
في اصطلاحهم اعم من الواجب في عرفنا فلا يجب للاختصاص بان التفات من الكتاب وخبر الواحد وجب  
التفاوت بين مدلوليهما اوبان الغرض في اللغة التقدير والوجوب السقوط فالغرض ما علم قطعا  
انه متدر علينا والواجب ما سقط علينا بطريق الظن قال بعض الشراح لا يجب على سلف ان المناسبة  
معنا لا معهم على ما عرف من اشرفه بينهما لغة واصطلاحا ولهذا اضطروا الى اصطلاحا ومثوا  
عليه في الحج وفروقا بين الغرض والواجب هناك استعمال الغرض فيما ثبت بظني والواجب فيما ثبت  
بقطعي اطلاقا شايح مستفيض عندنا لقولهم الوتر فرض بعدل الا كان فرض وحركه كذا وسمى فرض  
عليها ولقولهم النكاح واجبة والواجب والحج واجب ولا يجب بنا سنية الاستعمال مما من لفظ الواجب يطلق  
بالاستعمال او بالحقيقة والمجاز على ما هو فرض على وعلا وعلا ما هو فرض في حق العمل وعلى ما هو دون  
ذلك وفوق السنة لتعيين الفاكهة اما الغرض والواجب الاصطلاحان فهما حقيقان متباينان  
لا يصدق احدهما على الاخر فمن زعم ان الغرض اخض والواجب اعم وان كل فرض واجب فهو سبب كذا ذكره  
بعض اهل التحقيق وهو الحق فلا يطلق لفظ الواجب على الغرض الاجازا او على سبيل الاستراكان ان  
اخذ للواجب بمعنى التايب لا باليعني المصطلح فاقم تدبر وسبب بالرفع او النصب بالعطف  
اما على فريضة واما على واجب على ما مر والسنة هي الطريقة المسلوكة في الدنيا السنة لغة تطلق  
الموتقة مرضية كانت او غير مرضية بدليل قوله عليه السلام من من سنة حسنة فله اجرها واجر من  
عمل بها اليوم القيمة وفي الشرح اسم للطريقة المرضية المسلوكة في الدين من غير اقراض ولا وجوب



كما ذكره وقال ان يقول هذا التعريف غير ما نبح بعد فقه على الصحيح فالاولي ان يقال في تعريفه المملوكه  
في الدين من غير الا لزام على سبيل المواظبه وهذا التعريف هو المعام وحكمها ان يطالب المكلف بما  
لانا امرنا باحيائها بقوله تعالى وما انا اكرم الرسول فخره وما انها كرمته فاستهوا وقوله عليه السلام  
من ترك سنتي لم يمتنع من الله تعالى والاحياء في الفعل والامتناع حكم السنة الاتباع لانه عليه الصلاة  
والسلام تتبع فيما سلكه من طريق النبي صلى الله عليه وآله وسلم في هذا الاتباع من صفة الفرضية والوجوب لانه عليه السلام  
عزها لحياتها الذي يظهر ان ما ذكره من الامتثال النسب وما ذكره في الاسلام وغيره مناسب ايضا لان السنة  
حكم من احكام الشروع وحكم الشروع غير الا باحاطة لا ينفك عن طلب ما على انه تعريف لفعل ما في المتأقنة  
فيه قوله استندنا منقطع لان هذه المسئلة ليست من مسايل ابواب وكان الانسب ان يوردها في  
باب اقسام السنة المتأقنة المتأقنة للكاتب والاحكام والقياس وما نحن فيه باب السنة المتأقنة للفرض  
والواجب والمنفصل والجامع مجرد اللفظ وليس كذلك عند الاطلاق كقول الراوي السنة  
كذا وكذا السنة او هذا سنة او هذا هو السنة قد يقع على رسول الله صلى الله عليه وسلم وغيره  
من الصحابة ولا تنصرف الى سنة النبي صلى الله عليه وسلم بل وكون سنة وهذا اختيار في الاسلام وجمع  
من المتأخرين واختاره المصنف لانا ما مورون بابناهم بقوله عليه السلام عليكم سنتي وسنة الخلفاء الرا  
سرين عدي وفي المتأقني واليكتمون احبابا مطلقا طريقة النبي صلى الله عليه وسلم لا غير وانما تطلق على  
غيره فيكون سنة فلان لقوله سنة العرس والحاصل انه لا نزاع في ان لفظ السنة يطلق على طريقة غير  
النبي صلى الله عليه وسلم كما يطلق على طريقة وانما النزاع في اطلاق الراوي لفظ السنة على ما حمل عليه  
وما ذكره لاطلاقه على من ادله لا يستقيم لهم تفسيرها واطلاق المطلوب وانما العرف في ذلك العرف  
الشريعي وهو ما عرفه الى سنته من الله عليه وسلم كما ان الجادة حيث اطلقت تعرف ان عبارة الله  
ورسوله دون غيرهما وهذا هو الظاهر وفاقا لما جاء في الميزان وعامة المتأخرين وهذا بناء على انما  
لا يركب تعريف الصحابة فلا يطلق السنة على طريقة الا بالجماع فتبين الحقيقة عند الاطلاق وعندنا  
تقدير واجب تقدم على القياس فيكون طريقهم سبعة لطريقة الرسول فلم يرد الاطلاق على اهل الطريقة  
الرسول بل التميز بالفرائض هذا وقد مراد بالسنة ما ثبت بالسنة ومنه ما روي عن ابي خبيزة ان  
سنة وما روي عن محمد بن عبد الله ان اجتماع في يوم احدهما فرض والاخر سنة اراد واجب بالسنة لادن  
حين وقع العيد يوم الجمعة سنة الهدي وهي ما كانت اقامتها انما تكمل الهدي اي الدين  
وحكم هذه السنة ان تاركها يستوجب اساءة وكرهه والاساءة دون الكراهة في الحلواني كراهة  
الحسن من الاساءة هذا ان لم يصح على الترك فان احرازه في بعض كتب الاصول وتركها فلا بد له  
اراد به الامر على الترك والاي يلزم ان يكون مرتبة السنة فوق مرتبة الواجب او هي حرام  
الاساءة اساءة لقوله تعالى وجزا سبيبة سبيبة سبها ما يسمى في الاند جزا السنة سنة المشاكلة وما نحن  
فيه ليس كذلك وانما اطلق المصنف على جزا الاساءة اساءة لكونها سبيبة فهو من باب ذكر السبب وارادة الله  
المسبب لامن باب بحان المشاكلة ويمكن ان يقال لا يتصور ما لا يثبت حيث انه اطلق على جزا السنة سنة  
حتى في الجمل والاول ابو يوسف المتأقنة بالاسلام انما هي عند ترك الفرائض والواجبات فاما السن فاما

يوردون على تركها ولا يثبتون ليظهر الفرق بين الواجب وغيره ويحد يقول ما كان من اعلام الدين  
فالا مراء على تركه استحقاق بالدين فيفان تكون على ذلك وزوايد قال بعض الناس حتى وزوايد  
بالرفع عطفا على سنة الهدي بخلاف المضاف او اقامة المضاف اليه مقامه والسود يروى عن زوايد  
كقول من الركوع والسجود وكذلك يقول الفرض في الركوع والسجود ويجوز الاحتياط ووضع الجبهة وما زاد فهو موقوف  
على قدر الفرض مع ان مقدار الثلاث مسجحات سنة مؤكدة ويجاب بان المراد مطلقا ما زاد على قدر  
المستوفى لا الفروض وما ذكره لا يستوجب اساءة لانه عليه السلام فعلها على مقتضى الطبيعة المشيئة  
بطريق الاتفاق لا بطريق قصد الجادة ولكن الاول الاتباع ونقل بالرفع عطفا على فريضة او على سنة  
ويجوز فيه المصنف ان يصف ما عطف عليه بفعل مجرد ونقل في اللغة الزيادة على المفرد ومنه سميت  
الغنية نقلا لزيادة ما على المفرد من الجهاد وهو اعلام كلمة الله تعالى وفي الاصل ما كان نائبا للعباد  
بالمشروعية على الانواع السابقة من الفرض والواجب والسنة وانت ترى انه عرفه حكمه في تعريف  
بالحكم يلزمه الدور وذلك لان الحكم هنا متوقف على الحكم على الفرض والقول على الحكم من حيث جعله حراما  
دورا صرحا وهو محال ولحق انه لا دور لان المتوقف عليه الحكم المتوقف بوجبه او المتوقف على الحد المتوقف  
بالكثرة ومع اختلاف جهة التوقف لا دور وعرفه بعضهم بانه العبارة المشروعة لنا لا علينا فبما  
لنفسنا الاول خرج الفرض والواجب وبما لنا في خرج السنة لان علينا احكاما وفيه نظرا لان ما من عبادة  
الاولى لنا وان كانت فرضا لقوله تعالى فاما ما كسبت ولا شيء من السن علينا اذ لا عقاب على ترك شيء منها وما  
يجعل على ترك بعضها من الملام والام فبما عرضي لا ذاتي ولين سلم فالسن الزوايد كذلك فلا يكون ما نفا  
موم المسافر يصدق عليه حكم النبي لانه لا يدرى تاركه والزوايد على الركعتين للمسافر نقل لاجل انه  
يثاب على فعله فيه نظرا فان المسافر لا يجوز له ان يصل الظهر او العشاء وان كان الربا دة عليها فنقل مشرووع غير  
ان الاستعمال به قبل اكمال الفرض من عند الفرض لا احتياط النفل بالفرض قبل اكماله وقبل اكماله قبل  
السلام مكره في اختيار السلام كذا في شرح النبي الزيادة على الاية الثلاثة في الفزاة في الصلاة وكذا  
على الاية على قول الامام تقع فراضا على ان النفل صادق عليه وذلك لانه لا يدرى على ترك الزيادة على الثلاث  
كانت بالنافلة فراضا بعد الشروع حتى لو استندها جيب القضاء يعاقب على تركها ذكره ابو اليسر والغايل  
ان يقول اذا انقضت النافلة فراضا بعد الشروع سلب عنها اسم النافلة فضرورة لعدم اجتماع متين  
متينين على موصوف واحد فيلزم على هذا انه لو حلف لا يصل بنا فلة ففلاها لا يجت وهو مضم واضطر يلزم  
الزيادة على الفروض الخمسة وهو محال وايضا اذا اتمها صل ثياب فواب الفروض والنفل في الثواب او النفل  
فان كان الاول ضمنوع والام بين الفرق وبين النفل الفرض والنفل في الثواب وان كان الثاني وهو الحق  
ولا يكون فراضا وقد فرض انها فرض على ان ما لم بالشروع بلحق بالنفل حتى كره فضاوه بعد العصر والخمس  
ويمكن ان يقال وصف الفرضية باعتبار انه يجب اتمامها لان ابطال العمل حرام فامله قال السانغ  
لما شرع النفل على هذا الوقت وهو عدم اللزوم قبل الشروع وجب ان يبقى كذلك على عدم لزومه بعد الشروع  
انما لان الذات لا يتغير حتى لو لم يمتنع عليه فيه لامواخذ بالقضاء ولا يعاقب على تركه لان حكم النفل التحريم  
فاذا شرع فيه فهو محرم فيما لم يات بحقيق الحق النفل اذا النفل لا يتقلب فراضا واما ما لا يكون اسقاطا للزوايد



بلاذ انقله انما يجوز ان يقال فانه تركه حقيقة المعنى الحقيقي وحي يلزم بطلان المودى ثم لا يقدح في كون  
ابطال الخلو لا يثبت من العقد وعندنا ان الفعل يلزم بالشرع حتى يجب المضي فيه ويعاقب على تركه ولا نسلم التحريم فيه  
بعد الشروع فانه عين النزاع انما اداه اي الجواز الذي اداه المكلف من الفعل بالشروع ماعادة لله سبحانه فيجب  
صيانته لان الغرض من الجواز بالافساد حرام ولا طريق الى صيانة المودى عن البطلان الا بالزام الباقي اذا حجة ليدبره  
لان العمل ملاه واحدة تحقق للثواب فان قيل حجة الاجزاء الباقية وكونها عبادة متوقفة على صحة الاجزاء المقدمة  
لكونها عبادة متوقفة حجة المقدمة على صحة المتأخر ايضا لزم الدور فقلت هو دور عينية كما في متسايفين  
فلا يضر ابطال المودى ولا تقدمه وليس سلم فليجوز تخلفه لان الموقوف على الاجزاء الباقية هو حجة المودى وكونه  
عبادة لا مردية عبادة والموقوف على صحة المودى هو مودى الاجزاء الباقية هو حجة المودى عبادة فلا دور فان قيل  
بعد الشروع في الجزء الثاني لم يبق الجزء الاول لكونه لا يبق فضلا عن صحة العبادة والجواب ان هذه اعتبارا  
شرعية حيث تجب بالاجماع والاعتبار الشرعية ليا حكم الاعيان فان قيل من مات في انفسها العبادة يبق  
ان لا يثبت بعدم شرط بقاء المودى عبادة اجب بان الوقت منهي لا يبطل فجعل هذا المقتدر بمنزلة تمام عبادة الخ  
ليلايل الدالة على كونه عبادة لتولده فقال من خرج من بيته الاية فان قيل يجب ان صيانته المودى يقتضي لزوم  
الباقى ان يكون الباقي فلا يخفى فيه مقتضى جواز ابطال المودى متعارضا مع ما قلنا في الجواب ان المخرج بالمودى  
اول من الحس اعني صيانة المودى اول ما يبطال احيا طي باب العبادة وايضا المودى قام حكما وابا في معدوم  
حقيقته وحكما والموجود من وجه اول معدوم من كل وجه بشرط الموجود على المعدوم وليلا يلزم علة لغوي  
لكون المودى عبادة وتغيرها ان المودى لولم يكن عبادة يلزم تركه بالشي الواحد من منافية وذلك لانه اذا اتم  
الباقي كان عبادة بالانفاق من وجه نلوكان المودى الذي قبله ليس بعبادة لزم تركه العبادة الواحدة من العبادة  
ومنا فيها وهو عدم العبادة وذلك حال متضمن ان يكون عبادة وانما لزم الباقي الخ هذا دفع لما اورده  
السائل على المزبد الاول كما هو فاعده المحجب من السؤال المرد من انه اذا اخار احد الشيئين يرفع ما ورد  
عليه وهما هنا الخ والسؤال الاول كما هو ظاهر قال الله تعالى دليل اخر فيقول على الزام الباقي ويجعل ان يكون  
دليل على ان الزام الباقي شرط لبقاء المودى عبادة جعل كجزء مقدم على الباقي شرط فان قيل الجزء الاول  
عبادة وجعل شرط لانقاذ الجزء الذي بعده عبادة وانقاذ الجزء الاجزاء عبادة وجعل شرط لبقاء الاجزاء الذي  
تقدمه على وصف العبادة وكل جزء من الاجزاء المتوسطة انقاذ عبادة وكان شرط لبقاء ما تقدمه على وصف العبادة  
وشرط لانقاذ ما بعده عبادة وكان شرط لبقاء ما تقدمه على وصف العبادة وشرط لبقاء ما لا يلائم الباقي  
عملما يادله بعد الامكان وهذا تحقيق هذا الوضع الامتناع عن ادائها الباقي لا يكون ابطال المودى  
هذا واراد على قوله وحس صيانته وحفظه عن الابطال ولا يسيل الى حفظه الا بالزام الباقي فلا يضر  
اي هذا الابطال الضمني في حق الام فكذلك فيما نحن فيه فمسافر من النظر لا يحل له ابطالها فبقاها  
لان غير العدد ورا اصل النظر قبل صلاة الجمعة حان مع كراهة الحرم وهو ما مورس معضه بالرها بياها  
لانه ما مورس بالجمعة ختمها منها عن اذا النظر بخلاف العدد وفاته وحمله تركها بترقيها فان الخ فانه  
عنه ابطال لانه لما اتى بما ينافى العبادة فسدت الاجزاء المقدمة لانعدام شرط بقاءها على وصف العبادة  
ثم لما وجب لصيانته الخ الحاصل ان المذكور صار حقا لله تسميته بمنزلة الوعد وهو اني حان تمام

بقوله وهو المودى ثم ابقا البقي وصيانته عن البطلان اسهل من ابتداء وجوده واذا وجب اقوي  
لامر من وهو ابتداء الفعل لصيانته اقوي الشين وهو ما صار بد فخلا في صورة الشروع بالطريق الاول  
ذا البقا اسهل من لا يبتدأ حتى يقتضوا فيه ما لم يقتضوه في انفسها هذا ولما قيل ان يقول لا نسلم ان الفعل  
اقوي من القول بدليل ان بذر صوم الخربج دون الشروع حتى يلزمه في الاول دون الثاني ويمكن ان يقال  
فانه بغير ما سأل لان الشروع وجد في بقية مقارنة النهاية دون القول ورخصه سيكون الخ  
الجمعة والرفع عطفا على عزيمة وساقى فيها من اوجه الاعراب ما ياتي في غيبة وهي اللغة اليسر والسر  
وفي الاصطلاح اسم لما شرع من الاحكام متعلقا بالعوارض ففعل ما يغير من عسر الى يسر فترقيها وقيل ما  
استيج مع تقدير قيام الدليل المحرم وفي كل نظر ويقال اي في وجه المصالح وقيل في وجه المحصر  
الرخصة ان شرعت مع قيام السبب المحرم فهو الخفية ثم ان ترتب عليه حكمه وهو الحرمة فهو الاحق  
والاخر النوع الاخر وان شرعت مع عدم السبب المحرم فهو المجاز ثم لم يبق الاصل شرعا في الجملة فهو الام  
والاخر النوع الاخر ولما قيل ان يقول الخ الجواب عن هذا الاعتراض اننا لا نسلم ذلك فان الوجود  
مستلزم بين الواجب والممكن وهو في الواجب اقوي واشد من الممكن حقيقة اذا القابل للتشكيك الحقيقة باعتبارها  
الافراد لا الحقيقة نفسها وحي دخل من الاحمال بين ظاهر والسمية بوصف بالمنااسبة وانما كان السبب  
الخ في واجب المناسخ واعتبار المنااسبة في التسمية مدلة الاقدام وما شاهدت فيها ما تجت منه  
فان قلت التقيس اما تقيس الكل الى جزئياته او الكل الى اجزائه الخ تقيس الكل الى جزئياته هو  
خصوصيات ال امر عام بغير انفسها انفسا ما كالجوان فانه بانفسا المناطق والمهاهل والفاهي  
اليه يصير انفسا ما مباينة من الانسان والفرس والحمار وحاشا فانه صحة اطلاق القسم على كل من  
الانقسام في الحقيقة فقال للانسان حيوان وكذا الفرس والحمار وانقسام الكل الى اجزائه اخلال  
صورة الكل الى اجزائه كالسرير المركب من الخشب والسمار والنوال وشرط خاصته صحة اطلاق القسم على  
جميع الانقسام لا على كل واحد يقال للمخمس سرور ولا للسمار ولا للنوال وانما يقال للمجموع المؤلف منها  
والظاهر ان التقيس ليس من القسم الثاني لان اطلاق الرخصة لا يتوقف على وجود الانواع  
الاربعة بل يعرف على كل منها قلنا المقسم ما يطلق عليه اسم الرخصة اي سوا كان بطريق الحقيقة  
او المجاز ويجوز ان يكون من قسم الكل الى جزئياته هذا هو المراد من هذا الجواب وهو جواب في الجملة  
ولا يخفى على من سأل انه لا يرفع السؤال لان التقيس لا يحل من احد الشيئين وهذا ليس احدهما كان المنا  
ان تعرف اوله لا تقيس وهو قد قسم ثم عرف لكلهما همتها مختلفتين ولا يمكن جمع تخليق الماهية في تعريف  
واحد لان الماهيتين الماهية بذكر جميع اجزائها مطابقة او تضام والمختلفة في الماهية لا يثبتا وبان في  
جمع الاجزاء لا يجمعان في حد واحد وانما كان ماهية الانقسام مختلفة لان بعضها حقيقة وبعضها مجاز  
وهذا كما فعل ابن الحاجب في المستثنى حيث قسمه الى متصل ومنقطع ثم عرف كل قسم على حدة لان  
ماهيتها مختلفة فان ادا حد مما يخرج والاخر غير يخرج وفيه شئ لانه يمكن جمع تخليق الماهية في امر عام  
يشتركان فيه بان يقال في المستثنى هو المذكور بعد الاوهنا يقال الرخصة ما يتغير من عسر الى يسر  
بترقيها فانه مثل الانقسام الاربعة وفيه نظرا لانه لا يستلزم ان يكون اطلاق الرخصة على الانواع



الأنواع الأربعة بطريق الحقيقة المراد من الاستباحة ان يعامل معاملة المباح بفعل الحرام في سقوط المؤاخاة وهو ان يكون المباشرة مواذلة به يصير مباحا لان الحرم وحكمة فإيمان فالقول بالاباح جمع بين الصدين فان دفع هذا ما قبل الاستباحة مع قيام الحرم والحرمه بوجوب اجتماع الصدين ومما الحز والاباحه في شي واحد ولا يلزم من سقوط المواض بيقوت الاباحه دفع لما يقال اذا سقطت المواض بالجرمه تبعت الاباحه وانتفت الحرمه فكيف تكون قائمة مع ترك المواض بها وتغير الرفع انه لا يلزم من سقوط المواض بيقوت الاباحه دفع لما يقال ان سقوط المواض بالجرمه تبعت الاباحه وانتفت الحرمه اذ ليست المواض من لوازم الحرمه حتى تبقى الحرمه حتى تبقى الحرمه باستغفارها فان تراوكت فيرفع ولم يواخذ بها بعضا واستغفار لا يرفع مباحة لعدم الواحدة وخبره ان الحرمه منسبة لعمول التواب بالاستماع عنها واستحقاق العقاب بالافدام عليها فيجوز ان يسقط الواحدة بالافدام في حق المعدور كعدو وسبق الجرمه الاخرى ولكن لا يصح مما احتجبت بنسب فتحه ويستوي الامتناع عنه والافدام عليه كما سارنا فان ذلك خلاف العقل والنقل وهذا عرف مورد الاسلام الرخصة بانها ترك الواض بالفعل مع حرمه ولما كانت الحرمه مع سببها قائمه من هذا القسم كانت الرخصة اكل لانه كمال الرخصة في سببها كذلك ولذا ان تقول اذا كان الحرم والحرمه قائمان فالعمل بالدليل المرحض على ما المرجوح مع وجود المرجح وهو لا يكون من هذا الوجه لما فيه من المنع والتمسك بالعمل بالمرجوح بخلافه الراجح بالنظر والاجماع بخلاف للرخصة فان العمل بالمرجوح وترك الراجح غير جائز فيها لان الدليل الحرم راجح على المبرج في العوام وفي الرخص منطوقه بذلك كاجابة الكفر الخ فيه وجوه اخرها ان ان الايمان هو التصديق والافوار شرط لا نظر عند المحققين روح ولا سلم وجود الحرمه حاله الاكراه لان الامر بالشي وهو الايمان لا يقتضي حرمه الضد الا اذا كان الضد معقولا لما موربه والمكلف بكلمة التكفر ليس معقولا لما موربه وهو الايمان كذا هو التصديق بل يقتضي كراهة الضد كراهة تنزيه وتأييدها ان الافراد ان كان ركنا على قول البعض لكن ليس ركنا على ما قبل مرف في العرف فلو افتر الكلف او لا ثم اكره على الكفر فليس ثم حرمه قائمه لان الضد ليس معقولا لما موربه كعمول الافراد وطائفتهم القلب ولين سلمنا انه ركن دائما والحرمه قائمه مع الدليل الحرم فالعمل بالدليل المرحض على ما المرجوح مع وجود الراجح وهو لا يجوز ويمكن الاحتياط عن هذا بان العمل بالمرجوح في باب الرخصة واجب بالنظر والاجماع واقامة الرخص الله في الرخصة فان العمل بالمرجوح فيها غير جائز لان العمل بالمرجوح راجح على المسح في العوام ودون الرخص الاخذ بالرخصة او لا لما فيه من اظهار الصلاة في الدين واغراضه حتى لو قيل ان العمل بالمرجوح موجود لان يكون مريضا او مسافرا فيتعين عليه الاخذ بالرخصة حتى لو صار الى ان قيل ان العمل بالمرجوح فان الله تعالى قد اباح النظر في هذه الحالة فيكون باستماعه عن ذلك تلقا نفسه بالاستماع على الامر بالمباح كذا قالوا ولما قيل ان يقول الرخصة لا يطلق عليها اباحه كما مد وليس هنا حقيقة الاباحه لان المباح ما لا يكون تواب في فعله ولا عقاب في تركه وليس هذا كذلك وتناول المفسر في الغرض حالة المحضه لوقع الهلاك عن نفسه فانه رخصة مباح له بالصمان بحصول المعاصي بقا حقه موقوف وبما حق الغرض يعني بخلاف ما لو لم يتناول حق ملكه بيقوت حقه

من طرده واذا زاد الامر شيئا بقا الحقيقتين من وجه وفوات احدهما وثبنا الاخران معا وهما ارفع واوسع معلومة من فوات احدهما وثبنا الاخرى بملكته اذا صارت حتى اخيه على نفسه فيكون ملحوظا لدخوله في الموتين على انفسهم او متابا ثواب السعدا هذا لتبديد الاطلاق المصنف الشهيد في انكار لانه لا يتم في البعض كتناول المنطر وفي العارة اطلاق من حرمه اخري بالنسبة الى المعين على عدم الافطار لانه اذا كان مريضا او مسافرا فيتعين عليه الاخذ بالرخصة حتى لو صار الى ان قيل كان انما والمشارح لم ينعيه الى هذا الاطلاق كان هذا القسم غير الاول ومنحط عنه لان كمال الرخصة يكمل الحرمه فاذا كان الحكم ثابتا مع السبب فهو اقوى مما تراخي حكمه عنه وهو وجوب اذا الصوم تراخي الى ادراك عدة من ايام اخر حتى لا يلزمه الامتناع بالبدل لو دل به الموت بل يلزم العدة فاذا كان يكون الرخصة خاضعا في حاله من الرخصة في المكره على اقل الاضطرار لان الحكم لما تراخي هنا ولم يكن ثابتا في الحال لم يعارض الرخصة وهي اباحه الافطار حرمه فكانت تبره بالاضطرار في غير رمضان وبه خرج عن حقيقة الرخصة الى جازها بخلاف الرخصة ثمة فانها مقرونة بالجرمة القائمة الساحة عن المحج والحامل ان مراتب الرخص بحسب مراتب عوارها لما كانت الرخصة الاولى متجهة على عزيمة من وجه كانت هي اباحه رخصة من وجه واورد ان اردم ثانيا السبب سبب نفس الوجوب وهو تهود السهو كذلك في سببهم لان نفس الوجوب الذي هو حكمة ثابت في الحال غير متراجح وان اردتم سبب وجوب الادا فذكرت ان كلهما وهما الخطاب ما حكمه متراجح فلم يتراجح الحكم عن السبب على ان تراخي الحكم عن العلة انما جاز في البيع بشرط الخيار على خلاف القياس للمرونة فلا يلحق به غيره لانه يوردي الى القول بتخصيص العلة وهو من عند الجمهور على ظاهر الخطاب يتناول المسافر والريض والمجانين ان يعمل على التخصيص يكون من النوع المجاز وان لم يحمل عليه يكون من الاول لكان سببه اي تعدد الرخصة حتى كان العموم في السفر افضل من الافطار عندنا ولما قيل ان يقولوا لا نسلم ان وجوب الادا حكم السبب لان حكم السبب استحال الدمنة بالواجب ووجوب الادا انما ثبت لخطاب لا بالسبب كما تقول ولين سلمنا انه حكمه باعتبار فضايه اليه لا ساوجب الادا على نفس الوجوب فامسافد الوجوب يستلزم اتفقا الجوان عندنا والصواب ان يقال لخطاب العام يتناول المسافر وغيره بوجوب الصوم وحرمه الافطار وقوله تعالى من ايام اخر كان مريضا او على سفر خصهم بخوان الافطار ينضم لان اتفقا الوجوب فلو قلنا بانها الراحيا تنافا الوجوب الضمير على موضوعه بالتخصيص الجوان الصوم افضل عند السابق ايضا بالا اخلاق ورواية عنه في ذلك على ما هو عليه المحققون لا يقال قد نقل خبر الاسلام عنه الخلاق وكذا اتجته ما جاب الكنف ورواية عنه فلا يقيم هذا الحق لما مع المتبينين من زيادة العلم دون المافين وان كانوا ابتاعه لا احتمال كونه قولاً برحوم عنه قد سوسى حتى تقدم اننا لا نقول بل نبيد ما استمر عليه الحال من عدم الخلاق وكفى مونة الاستدلال وان كان في ذكره نبح باب الاختصاص ومعرفة طريق النظر فيه والرد على من يقول به في نافي الحال وتردد في الرخصة دليل فان على اولوية العزيمة ومضاه انه لم يتعين اليه في الرخصة وهو الافطار بل في الرخصة



تردد بين اليسر والعسر كما تردد في الغزوة فانه كما سرفه بالافق رجال الكفا  
سكف الصيام حاله افطارهم فصفه من العسر ما جعل ذلك العسر في الغزوة والكلف الصو  
حالة السفر اذا وجدنا المتعة وقد سرفه موافقة الناس في الافطار لان في الافطار بالصوم  
دون ما يرا الناس من المتعة ما لا يحق فكانت الغزوة تؤذي معنى الرخصة من وجه خصوصاً اذا عذرته  
المتعة كانت اول من الرخصة بكل حال يحصل معنى الحار رخصة فيها مع حقوق معنى الغزوة وهو  
اقامة حق الله تعالى ومن هذا ظهر ما قيل ان الغزوة في القسم الاول لما كانت اول لقاء الحزبة  
وهنا ليس كذلك وهذا الم تكن الوجبة اول فان نعمان الغزوة بتأخير حكمها لما عسر باعطائها معنى  
الرخصة من وجه تكلف وكانت كالمس الاول الا انه بصفه الصوم الى اخره لتقابل ان يقول  
كان الواجب ان تكون الغزوة اول مطلقاً لان عسر عروه الله وقتل عروا الله واجب ولهذا سرف  
الجهاد فتكون اول ويمكن ان يجاب بان سرعة الصوم لا يراض النفس بطاعة الله فبالحجوز الايمان  
به على وجه يؤذي الى اتقايه وما ذكر على قدر رتبته يدل على الحاديات يمنعها ما استرته لا قبلها  
فرقا بين النفس المومنة والكافرة واما ان نزع الحجاز وهو اجد مما سواه من الانواع عن  
حقيقة الرخصة والاعتلال والاعتلال وهو المواثيق اللازمة الى اخره والظاهر ان المراد  
بها شي واحد وهو ما ذكر من التكليف المتأخر في ميته لم تكن متروعة في ميته ولكن لما  
كانت واجبة على من قبلها كانت كالمسوعة بالنظر الى ان سرف من قبلنا سرف لنا ما لم يلم ناسخ وكانت رعا  
بالسرخ وعدم المتروعة سببها بالرخصة من حيث انه رفع ثلث سرف غير ناسخ لولا رفته واسقاطه  
عنا في شريعتنا لو وجد فان التكليف به متعة عظيمة فهو كمال الاعتناء بكماته هذا النبي صلى الله عليه  
حيث ابتدأت سرفه ما يحقق قول العا فمن حيث انه سقط في محل الرخصة فقلت اذا  
كان هذا النوع له بتمه بما هو رخصة حقيقة وسببه ما هو رخصة حجاز كما ينبغي ان يقدم على القسم الثالث  
المس هو رخصة حجاز كان ينبغي ان يقدم على القسم الثالث الذي هو رخصة حجاز من كل وجه ثم بما فيه سببه  
من حجازها من كل وجه فقلت نعم ولكن روعي في ذلك اسلوب اخر وهو القابل فقوليت حقيقة الرخصة الحجاز  
وقد من الحقيقة لانه الاصل غير انه امتد منها ما ليس فيه سمة ترخرجه عن حقيقة الرخصة وهو الجبر عنه  
بالاكل ثم اول ما فيه تلك الشهية ثم قلت بما ليس فيه تلك السمة بما ليس سمة من حقيقة الرخصة وهو الجبر عنه  
بالاكل ثم قوليت ما فيه سمة ترخرجه عن حقيقة الرخصة بما فيه سمة ترخرجه عن حجازية الرخصة  
ويمكن ان يوجه كلامه الح حاصل النوع الرابع اسقاط ما سقط مع ثوبه متروعة في الجملة واسقاط ما سقط  
السرعة عما ترك ما سقط والذي سقط السرعة هو الاغنام فتروكه هو العسر بقول المصنف كالسرعة  
ترك ما سقط السرعة ولا يحق ما في ذلك من التكليف اعلم ان نفي الصلاة في السفر رخصة اسقاط عذرنا حتى  
قلنا انظره كغيره وليس له الاكمال لان السبب في حقه لم يبق موجبا الا كغيره حتى لو زاد عذر ذلك كانت الزيادة  
مستغنية عنه لم يبق على من السرخ الاول ويروى عن من سرف ان قد خلفه انقل بالقرص قبل التمام في  
الاول ويورد في الثاني وقال المتأخر في رخصة حقيقة اي رخصة ترفية والغزوة في الاربع حتى لو كانت  
الوقت يفيضي رعا سوا فاضاها في السفر الى الحضر في قول وفي قول بعض رعا في السفر وفي الحضر رجع

يقوله تعالى ليس عليكم جناح ان تقصروا من الصلاة الا ان كنتم في السفر او كنتم في الجهاد وهو يدل على انه مباح  
لا واجب او لفظ الجهاد يتركه لا يباحه دون الوجوب لكان المسافر حينئذ بين الفقر والامام ولسا  
ما روي انه عليه السلام روي عن علي بن دحيه النخعي قال سالت عمر بن الخطاب عن ما لنا من الصلاة  
ولا حاف شيئا وقد يقال ان ختم فقال عمر اشكر علي ما اشكر عليك فسالت رسول الله صلى الله عليه وسلم  
فقال ان هذه صدقة تقدرق الله بها عليكم فاقبلوا صدقة اخبره مسلم ولا من جهان فاقبلوا رخصته  
واسم الاسارة راجع الى الصلاة العمارة او الى الفرض والتأنيث لتأنيث الخبر فيل سوال عمر واشكال  
الامر عليه بنا على انه ثم من المعلق بالشرط اتفاه الحكم عند اتفاه الشرط وانه انما سأل لكون الامر واقعاً  
على خلاف ثمة واجوب بان سوال يجوز ان يكون بناء على استحباب وجوب الاقام لا على انه مفهوم من  
التوقيف بالشرط ولا يجوز ان سياق الفضة مستحباً به كان مبني على مفهوم الشرط والتقدير بالاجتلال  
التعليق اسقاطاً حتى لا يحتمل الرد فلا يتوقف على القول فيكون معنى قوله فاقبلوا صدقة اي اعملوا بها  
واعتقدوها كما يقال لان قبل السرايح اعتقدوها وعملوا بها والمراد بما لا يحتمل التعليق ما لا يحتمل من كل وجه  
اما ما حمله من وجه فالتقدير به لا يكون اسقاطاً كما حاشي لوقال لمد يونه نقدت بالدين عليك فقلت  
اوسكت سقط الدين ولو قال لا قبل بركن لان الدين يحتمل التعليق من المد يونه ولا يحتمل من غيره لانه  
مال من وجه دون وجه فلا يكون المقدر به اسقاطاً كما حاشي بل فيه معنى التعليق فيما عدا ما رعى التعليق فيل  
الرد وباعتبار معنى الاسقاط لا يتوقف على القول فان قلت قد ذكر في المبسوط ان الفقر عزيمة في حق المسافر  
عند ما يوبى ذلك حديث عائشة فرضت الصلاة وتعين رعا في فافت صلاة السفر وريدت في صلاة  
الحضر متفق عليه وحديث بن عباس فرضت الصلاة على لسان نبيكم في الحضر رجع ركعات وفي السفر ركعتين  
الحديث اخرجه مسلم وحديث عمر صلاة السفر ركعتان والا في الفطر والجمعة تمام عن فضل لسان محمد  
اخرجه السني وابن ماجه وابن حبان فقلت انما اطلقنا الرخصة على صلاة المسافر للتساهل المورية  
لانه اذا انظر الى الحضر هو الاصل وان السفر امر طاري عليه وسمع قوله تعالى اذا ضربتم في الارض فليس  
عليكم جناح ان تقصروا من الصلاة وقوله عليه السلام حتى قيل له تقصر الصلاة ونحن امنون وصدقة تعد  
الله بها عليكم فاقبلوا صدقة وحديث السني بالذالكجي ان الله وضع على المسافر الصوم وشرط الصلاة  
اخرجه الاربعة واحد وقول عائشة رضي الله عنها يا رسول الله قصرت وانمت وافطرت وصمت قال لصنت  
اخرجه السني واخرجه الدارقطني عنهما بلغة ان النبي صلى الله عليه وسلم كان يقصر في السور ويتم في الصوم ويصل  
طن حجة ما ذهب اليه المتأخر من حجة الاتمام في السفر وانه عزيمة وان الايمان بالركعتين رخصة تجزئة  
عن الايمان بالاربع فعلمنا حقيقة ما ذكرته من الادلة لعدم احتمالها لما دل قلنا بان صلاة المسافر  
مباقة على اصل شروعيها ولم يفتوا بالزيادة وعلمنا بطواها ما ذكرناه من الادلة لاحتمال التاويل والترحيع  
الى الاول واخذنا منه حجة لطلاق اسم الرخصة عليها وسميها رخصة اسقاط حجاز اعل معنى ان الزيادة  
وان سرفت في صلاة الاصل وهي الحضر ولكن لم يتوسع في صلاة السفر حقيقة اي رخصة اسقاط حتى كان من حقه  
ان يتوسع طرد المتروعة وكنه لم يتوسع حقيقة بجرم المتروعة املا فقد علمنا فيما لا يحتمل التاويل وهو  
السفر لا يحتمل التاويل وهو ما ذكرته من الافلة وفيما يحتمل التاويل وهو التسمية ما يحتمل التاويل وهو



الشمسية مما جعل القابل وهو ما ذكرناه من الأدلة على أن الدليلين وجهين للطريقين والجواب  
الحق في نظير الجاح وان كان ظاهره بعيدا فانه ولكم لما كانوا الغوا الأمام وكانوا نظره ان يحضر بالهم  
ان يعلم بقضائنا في القصر مع غم الجاح لطيف ما قسمه بالقر والحل على هذا واجبا لا بدليل بقدر الإمكان  
وما هو نظير قوله تعالى ان الصفا والمروة من شعائر الله فمن حج البيت او اعتمر فلا جناح عليه ان يطوف  
بهما طوافا وان كان مذكورا للفظ الجاح لكن جعل الشافعي وما أكد الطواف بهما كما عالج لهما من الدلائل غير  
ولين سلطان لفظ الجاح لا سيما الا بالاحاطة لم يفر ما حتى يمد لان لا حاجة لم نثبت به والوجوب ما ذكرناه  
اولا في بيانهما السهل لوجوب الاباحة هذا قبل وفيه فطر واجبا بان المراد بالقر في الآية قصر  
الاحوال كالحاج في القرية والخصيف في الركوع والسجود لا قصر ذات الصلاة وانما حملناه على قصر الاحوال بوقفا  
بين قول الرسول و الآية والآية ليستقيم امر الرسول مطلقا بالقر وهو من وطئ في الآية بحالة الخافعة ولا حتى  
صعقه كف والآية كالمجتهدين على ان الآية في قصر اجزاء الصلاة وتعد لنا عن الحقيقة الى الجار وقد  
نقل لكم ما حرم عليكم الا ما اضطررتم اليه في توجيه هذا الاستحسان ثلاثة اوجه لانه اما ما حكم بالباقي  
بعد السببي فيكون المعنى حرمت عليكم هذه الاشياء حاله الاختيار حاله الضرورة فيكون للمعنى حرم  
عليكم هذه الاشياء حاله الاختيار حاله الضرورة فيكون في حالة الضرورة ما فيه من الاباحة الاصلية  
لقوله تعالى خلق لكم ما في الارض جميعا واما بقى من الابتناء السابق فيكون القصر الاصل عدم حرمتها  
حالة الاضطرار لان الاستحسان من الخطر اباحة فيكون المعنى هذه الاشياء حرمه حالة الاختيار مباحة  
حالة الاضطرار واما ان يكون مفرعا على ان ما في ما اضطررتم مصدرية وفيه من اليه عائد الى ما حرم فيكون  
المعنى فصل لكم ما حرم عليكم في جميع الاحوال الا في حال اضطراركم اليه والحاصل ان المستثنى منه هو الغير  
المستثنى من حرم لكون المعنى فصل لكم الاشياء التي حرمت ظاهرا الا ما اضطررتم اليه فانه لم يحصل لانه  
ليس حراما لاما من قوله ما حرم لكون الاستحسان اخراجا عن حكم التفصيل لا عن حكم الحزم لان المقصود  
بيان الاحكام لا الاجراء عدم البيان استثناء من العقاب لا من الخطر حتى عدل عن الآية اذ  
التدبر والله اعلم من كبرياء الله من بعد ايمانه فجلهم غيب من الله ولهم عذاب عظيم الا من اكره وقطعه  
مطمين بالايان فيبقى عذاب العذاب ولا يلزم من انتفاءها الاباحة كما عرفت في النوع الاول من  
الرجحان قال في الاختلاف وقد جوزنا ان يكون من كبرياء الله شرطا مبتدأ بخبر الجواب لان جواب من خرج  
دال عليه فكانه قيل من كبرياء الله فجلهم غيب من الله الا من اكره ولكن من سرح الخ وذكر وجه اخر وهو انه  
استثناء من كلام سابق وحاصل معناه انما نفى الكذب من كبرياء الله فاستثنى منه المكره فلم يدخل تحت  
حكم الاقرار على هذا الوجه ايضا لا يكون استثناء من الحرمة دل اطلاق العفوة على قيام الحرمة  
لان ترتب العفوة على ذلك يقتضي سبقية الذنب وهي تستدعي قيام الحرمة والواجب من رحمته من الله تعالى  
على عباده كما في الاكره على الكفر وقاية الخلاق نظير في شين احدهما انه لو حلف لا ياكل حراما  
فاكل ميتة او شرب خمر حاله الاضطرار حرم عندكم ولا تحت عندنا والثاني انه لو حلف عن تناول من فيه  
الاشياء حاله الاضطرار حتى ملككم عندنا ولا يام عندكم في عدم رخصة حقيقة لما في مقابلة غيرها عزيمة  
مشروعة لا حرمه ليشعر الانكشاف عما لان حرمة الحر ليمانة عقله من الخلط وحرمة الميتة

نفسه ويدونه عن توبة خبت الميتة اليه باطبا فاذا حلف على نفسه الملاك بالامتناع عما  
ارتفعت الحرمة اذ لا يستقيم صيانة البعض بقوات الكل لان في قوات الكل قوات ذلك البعض المطلوب  
صيانة فيعود الامر على موعده بالنقص فاذا ارتفعت الحرمة لم يكن بالصبر على الملاك مؤذيا حتى الله  
تعالى سقوطه بل كان مصححا نفسه بالغاية الى التملك بالامانة وكان اما والجواب الخ  
فان الله تعالى ذكر العفوة لهذا التفاوت الزائد على قدر الحاجة وفيه شيء فان معنى الآية من وعده  
المروءة الى تناول شيء من هذه المحرمات المذكورة في جملة غير ما يل الى ما يؤثم وهو ان ياكل فوق سد  
الرسق فان الله عفو رحيم له ما اكل ما حرم عليه حتى اضطر اليه وجم باول ما فيه في الرخصة لهم في ذلك  
كما قاله ابن عباس رضي الله عنه لتناول روح والعفوة انما هي فلعن القدر الذي يسر به الرسق  
لا للزائد عليه فتأمل **قوله** وسقوط غسل الرجلين في مدة المسح اعلم ان سقوط غسل الرجلين عن  
كان مخفيا في مدة المسح رخصة استقاط لان الترخيع اخراج السبب وهو الحدث عن كونه عاملا في  
الرجل ما دامت مستمرة بالحلف وجعل الحلف مانعا سراية الحدث الى القدم لانه اثبت الحدث بالرجل  
واجب علمه ان اباح المسح منابه ولكن بقى اصل السبب موجبا في الجملة نظرا الى حالة عدم الحلف  
فكانت رخصة المسح بذكر رخصة استقاط ولكن لو اتى بالحرمة بعد ما اجاز المسح كان اولي لانه سبق  
فان قلت فاذن تخرج عن ان يكون رخصة استقاط لان رخصة الاستقاط ما لا تكون العزيمة مشروعة  
بها كالفقر ويكون رخصة الترفية قلت فيقول العزيمة انما لم تبقى مشروعة مادام مخفيا واذ انزع  
صارف مشروعة والقواب انما هو باعتبار النزاع والغسل هذا ولكن في هذه الرخصة من رخصة الاستحسان  
نظروا لما حرموا به في غاية الكتب من انه اذا غاص في الماء فغسل ما خفيه وغسل كثر قد يمد بطل  
سجده وللزم بطلان هذا الغسل بمضي المدة وللزم الترخيع لوقوع الغسل غير معد به وفيه شيء  
لانه ذكر في الطهيرة لو ادخل يده تحت الجمر وفيه شيء على الخفين لم يجزوا الحق ان رخصة المسح  
على الخفين انما هي رخصة ترفية لا رخصة استقاط ولا يصح في ذلك عدم لها في رخصة الاستقاط لجواز  
ان يكون ذلك مجازا باعتبار الصورة لا حقيقة باعتبار المعنى ويمكن ان يجاب عن اصل السؤال بان  
الغسل داخل الخفين انما وقع معتبرا باعتبار قيام شهرة وهو انكشاف القدم مع ارادة ما لجل الا  
بالطهارة بشرط الحدث في الجملة فظروا اليه في غير حالة ليس او الى غير من لم يكن لباسا للحنف وهو  
الاستهانة كما في فصل رخصة المسافر ولا يضر ان يكون من نوعها وليس مع ذلك رخصة استقاط ايضا سقوط  
نوجه الخطاب اليه بالغسل واعتباره منه اذا اتى به كما عرفت فيمن لا يجب عليه الخمره كالجسد  
والمرء والمريض والمسافر وغيرهم اذا اتى بها حيث يقع منه وتكون مستقطعة لغرض الوقت  
والطهر والله تعالى اعلم **قوله** فصل لما فرغ من الكلام على الاحكام اخذ يتكلم على اسبابها وانما  
اخرها عنها وان كانت متقدمة الوجود عليها لانها علامات لها وماله العلامة اهم في التقديم من  
العلامة او نقول لما فرغ من بيان الأدلة والاحكام او لانه بالماله شبههما وهو اسباب **قوله**  
ولها اسباب لختلف العلماء في الاحكام المشروعية اسباب ام لا فذهب عامة اصحابنا وبعض  
اصحاب الشافعي وعامة المتكلمين الى اثبات مطلقا وذهب بعضهم الى اني مطلقا وذهب جملة



الاعتقادات في العقوبات وحقوق العباد والالتفات في العبادات وما ينشأ من وضع الاسباب  
وجوب الصلاة على من نام وقت الصلاة فلا يدل على من اعني عليه او حتى قل من يوم وليلة وجوب صوم  
رمضان على من جئ ولم يستغفره جنة وجوب الزكاة عند من على الصبي وجوب العشر وصدق  
العشر عليه عند جميع الفقهاء مع سقوط الخطاب عنه في الجميع لعدم الاهلية **قوله** وعين ان يقال ان  
الحكم ما عدا الحكم عرفا الحكم يطلق ويراد به المحكوم به لان الحكم وفي النسبة الاجابية هو السلبية  
انما يؤخذ وتخلص منه لانك اذا قلت زيد قائم وليس بقائم والحكم وهو نسبة القيام او سلبه اخذت  
من قائم وليس بقائم ويطلق ويراد النسبة وهو المشرور **قوله** والمراد بها الفعل الشرعي بخلاف ان الخلق  
وهو الذي يخلل بينه وبين الحكم واسطه يقع سبب وجوب الايمان بالله اي المعتقد في الاقرار بوجوب  
ووجوده ونسبته وسائر صفاته على ما ورد به النقل ويترتب به الفعل حدوث العالم اي كونه جميعا مسمى الله  
مقابل الخواهر والاعراض مسمى بالعدم ومعنى سببية حدوث العالم انه سبب لوجوب الايمان الذي هو  
فعل العبد لا لوجود المانع او وجوده او غير ذلك مما هو اذني وذلك ان الحادث يدل على ما قبله  
محدثا مانعا قدما عما يتبعه واما ما لا ينافي قطعا للتسلسل ثم وجوب الايمان في جميع الاشياء  
وبني جميع النفايين وتكون جميع المكانيات باسمها ما هو منها وما لم يتألف منها ولا ينفك عنها بل يعلم وجود  
ما فيها سميت عالما ولا خفا في ان وجوب الايمان بايجاب الله تعالى بالانفة فثبت السبب الظاهر  
تيسر عمل العباد وقطعا مع الغائبين والزمان لم يلائم لكونهم تحت يد عدم ظهور السبب فان  
قبل لو كان السبب هو الحدوث الزماني كما فسرتموه لاسبق القول بوجوب الايمان بالله تعالى عن  
الغائبين لعدم العالم بالزمان وحدوثه بالزات والاحتياج اليه قلنا لا في الجواب في العبارة ما  
يدل على اختيار السببية فيه بالنسبة الى المحدث كل واحد بل مراتب الساس في ذلك متفاوتة  
وليس سلم فهو باعتبار رتبة الوقوع وعدم الانقطاع او ما من احد الا وهو شاهد  
نفسه والسموات والارضين والبه الاشارة بقوله تعالى من هم ايماننا في الافاق وفي انفسهم  
حتى يتبين لهم انه الحق ولذا صح ايمان الصبي المميز لتحقيق سببه وهو الانفس والافاق ووجود  
دكنه وهو المصدق والافرا والصادران عن المنظر والتامل اذ لو اتسع محته لامتدح لما منع شرعي  
وذلك في الايمان بحال لانه لا يحتمل عدم المتروكة اهل ولا يصح في كونه عن مخاطبة بالايمان لعدم المكاتب  
المعنيين في الخطاب لان الاداء لا يحتمل السقوط بالعوارض كما في من اراد ان يؤمن فأكوه على السلوك عن كونه  
الموحد على ان محبة الاداء انما ينبغي عن كونه مشروعا في حق المودي لاجل كونه واجبا عليه فان جهة  
المسافر **قوله** يعني سبب وجوب الزكاة ملكا لما لا الذي هو النفايت المعنى الثاني الزائد على قدر  
الحاجة وانما اشترط فيه انما يتكامل المعنى به لان النفايت باطن قائم سببه وهو الحول بقامه  
في السطية فصار شرط الوجوب مع كونه سببا للنفايت فحذف النفايت بحدوده وتحدد النفايت بحدوده  
ان لا يحد النفايت بحدوده النفايت يكون بحدوده الوجوب بحدوده الحول بحدوده الحكم بحدوده السبب لا  
ينكر الشرط **قوله** والصوم الخ اتفاق المتأخرين من ساجدنا لقاضي ابي زيد ونسب لاهته ونحو الاسلام  
وصدر الاسلام ومن تابعهم على ان سبب وجوب صوم رمضان هو الشهر لانه يضاف اليه وينكر

ينكره ويصح الاداء بدخوله لاقبله لكم اختلفوا بعد ذلك فذهب شمس لائمة السرخسي رحمه الله  
بأن ان السبب مطلق من شهر رمضان لان احوال الناس اختلفت في الشهر واليوم وليلة ووجوب  
الظهار شرف الوقت وذلك ثابت للايام والايام جميعا ولهذا وجب القضاء على من كان املا لا جزوافاق بعد  
مضي الشهر ونقض المنة بعد تحقق جز من اهل السنة منه ولم ينقض قبله ولا يلزم محبة الصوم لبلال ان ليس  
جواز الا بجملة وذهب الاكثرون كالقاضي ابي زيد ونحو الاسلام وصدر الاسلام ومن واقفم الى ان  
سبب وجوب الصوم الايام دون الليالي وكل يوم سبب لصومه بمعنى ان الجزء الذي لا يحصى من اول  
كل يوم سبب لصوم ذلك اليوم لان صوم كل يوم عبادة على حاله تختص باختصاص بشرائط وجوده  
وبالامتناع من بطرمان بواضحة فيجب تعلقه بسبب على حده واجيب عن كلام شمس لائمة بان القضاء  
بالزمن الجوز المذكور لادراكه الزمان دون الليل لانه اهل للوجوب مع الجوز الا ان الشرع اسقط  
عنه الامتناع عن بكاءه الواجب دفعا للحرج وذلك ما هو باسراف الجوز مجموع الشهر ولم يوجد  
بان السبب في الليل باعتبار نتيجة النهار في حق هذا الكلام ضرورة وقد رافقوا بها  
الجوز الاول في الاصل ولا ضرورة فيما نحن فيه فقامل **قوله** سبب وجوبها على الملم الراس الذي  
مونه وسببها والظن انما هو عوط لقوله عليه السلام ادوا عن مؤمنون فان عا ما لا نزاع الحكم  
عن السبب او لا نزاع الحكم عن المحل الواجب عليه الحق بان يجب على كل من يؤدبه عنه عزم بطريق  
النسابة كما يقال ادي العاقلة الدية عن اقبال وحمل الحديث على المعنى الثاني باطل لانه نفس الزكاة  
على العبد والكافر والفقير الذي يكون في دوفة الموكلف ضرورة دخولهم ضمن مؤمنون وهذا باطل  
لان العبد لا يملك شيئا فلا يكلف له بوجوب مالي والكافر ليس من اهل القرية والفقير ممن يجب له  
قلا يجب عليه فثبت الخلل على المعنى الاول لتضاعف الواجب لتضاعف الراس فان قبلت المد  
كما اضيف الى الراس اضيف الى العطر بل الاضافة الى المنظر الا شهر والاضافة دليل المسببية وايضا  
الواجب يتكرر بمرور الوقت مع اتحاد الراس كما يتكرر بمرور الراس مع اتحاد الوقت فلم جعلتم  
الرأس سببا والعطر شرطاً دون العكس فالجواب بوصف المونة بمرجح سببه الراس لان تعلق  
الحكم بوصف المونة في قوله عليه السلام ادوا عن مؤمنون يستلزم ان هذه المدة يجب وجوب  
المون والاصل في وجوب المون راس بل عليه العبد واليهام اذا الراس هو المحتاج الى المونة  
دون الوقت واما تكرار الوجوب عنه تكرار الوقت فليس بمرور الوقت حتى يكون سببا بل يتكرر  
الرأس بمرور فان الراس لما صار سببا بوصف المونة وهي تجدد في كل وقت كان الراس بمنزلة  
التجدد بمرور الجدد المونة كالتصايب لما صار سببا بوصف التماسا كما تجدد عند تجدد النما  
بحولان الحول حتى يتكرر وجوب الزكاة بتكرار الحول في تصايب واحد لا باعتبار ان الحول سبب  
بل هو شرط الا انه اقيم مقام النما للاداء فيسهر الكون النما بتجدده كما مر في سبب الزكاة  
هذا وقاله الشافعي السبب العطر وقد ادناك دليله مع الجواب عنه فتنبه له **قوله** يعني  
وجوب الحج المية بدليل ما قدمه اليه في الوقت شرط جواز الاداء الاستطاعة شرط لوجوبه اذ لا  
جواز بدون الوقت ولا وجوب بدون الاستطاعة **قوله** والعشر الخ سبب كل من العشر والخارج



هو الارض المسماة لاضافتهما اليهما سبب وجوب الطهارة الملازمة اي ارادتها بشرط الحدث ولكن لم يشر  
عليها في قوله تعالى اذا قمتم الى الصلاة فاغسلوا اي اذ اردتم القيام الى الصلاة واسم الحدث وتوكل هذا يستخرج  
بالسببية لانفس الصلاة والا كانت متقدمة عليها ضرورة تقدم السبب على مسبب ولا الحدث لان سبب  
الشيء ما يفيض اليه ولا رتبة والحدث حرم للظهور وتمامها فيقال انه سبب لوجوبها لا لغيرها وتكون  
اول بعضها اليه لا منافاة له وكما بان الكلام فيها هو سبب بعضها فيتم ما ليس منها واحتمال كراهة التافئة  
لا فيها هو واجب منها فقط لان مبني وضع الاسباب على عموم دون الخصوص وانما كان الحدث شرطاً لها لان العرض  
من الطهارة ان يكون الوقوف بين يدي الرب بصفة الطهارة فلا يجب حصولها الا على قدر سرعدها وذلك  
بالحدث فيستوقف وجوب الطهارة على الحدث وهو دليل كونه شرطاً ولهذا النوع من غير وجوب كماله  
توضاً قبل وقت الصلاة واستدراك الى ما بعد دخول الوقت جازت بها لان الاعتبار في الشرط هو الوجود دون  
الوجوب فمقدوم لم يقصد فان قيل لو كان الحدث شرطاً لوجوب الطهارة وهي شرط للصلاة لكان الحدث  
شرطاً للصلاة لان شرط الشرط شرط وهو محال لانه يلزم منه توقف صحة الصلاة على وجود الحدث والطهارة  
وبعضها منافاة فاجواب ان شرط الصلاة وجود الطهارة لا وجوبها والمتروك بالحدث وجوبها لا وجودها  
هذا والتحقيق ان سبب الطهارة وجوب الصلاة لا سببها وجوب الشيء وجوب مقدمته لا ارادة  
لعدم استلزامها لوجوب هذا في العرض اما النقل فبسبب وجوبها لا ارادة الجارية المستبعدة المستوع  
لعدم الوجوب قبل التروع اي سبب متروكة العاملات الخمس وهي المعاوضات والمناجات  
والمخاضات والامانات والشركان تعلق بقا المقدور ايا المحكوم من الله تعالى وهو بقا العالم الى  
قيام الساعة وبيان ذلك ان الله تعالى ذكر لهذا النظام المنوط بنوع الانسان فقال في يوم القيمة  
وهي مبني على حفظ الاستحاضاد بها بقا النوع والانسان بفرض اعتدال النراجة يقتضي ان امور صناعية في  
الغذاء واللباس والسكن وذلك يقتضي معاونة ونيابته بين افراد النوع ثم يحتاج بها التولد او  
التناسل الى ازدواج بين الذكور والاناث وقيام المصالح وكل ذلك يحتاج الى اصول كلية مقرر من عند  
التارخ بها بحفظ العدل بينهم في باب التلخات المتعلقة ببقا النوع والمبايعات المتعلقة ببقا  
التخص في كل احد يتبين ما يلزمه وبغضب على من يراجه فيقع الجور ويحمل امرنا ظاهراً فلهذا  
السبب تروغ العاملات والاولى ان يقال ان من قبيل قوله تعالى ينزل الملائكة  
والروح فيها من عطف الخاص على العام وبعضهم جعله من عطف الخير على الكفر وليس بظاهر ما نسب  
العقوبات والنفارات اليه والحاصل ان السبب يكون على وقف الحكم فاسباب الخردود والعقوبات  
المخضة جعله من عطف الخير على الكفر وليس بظاهر ما نسب العقوبات والنفارات اليه والحاصل  
ان السبب يكون على وقف الحكم فاسباب الخردود والعقوبات المخضة جعله من عطف الخير على الكفر وليس بظاهر ما نسب  
والسرفه والقتل واسباب الكفارة الامور الدارئة بين الخطر والاباحة لما فيها من معنى العبادة  
والعقوبة فان قلت يظهر هذا الكلام شعرياً ان سبب كفارة اليمين هو اليمين وانها دارة بين  
الخطر والاباحة قد سبق ان السبب الحقيقي هو الخشوع واليمين سبب مجاز اقلنا في الكلام هنا  
على السببية المجازية لانها الظاهر وانهم حتى ذكر صاحب الكشف ان سبب الكفارة هو اليمين

بلاخلان لاضافتهما اليها من قبل هذا بيان ما نسب العقوبات اليه وروا وسرفه  
هذا بيان ما نسب الخردود اليه فان الرنا سبب الرجم والجلد لاضافتهما اليه اذ يقال في كل منهما  
انه حد الرنا وكذا السرفه لاضافة حد التمايم اليه فيقال له الحد العذف وترب الخردود لاضافة  
لحد اليه يقال حد الخمر وهذا لان هذه الانواع من الاذن قد شرعت مرتبة على هذه الخنايات  
فكان هذه الخنايات تاتي في ايجاب تلك الاذيات فكانت اسباباً لها وامر دايم بين الخطر  
والاباحة هذا بيان ما نسب اليه الكفارات لتكون معنى العبادة مضافاً الى صفة الاباحة وهي  
العقوبة مضافاً الى صفة الخطر على الملازمة بين الاذن والموتر والافطار عدا فانه مباح  
الح ولا يستل عليه الافطار بغير مباح كالرنا وترب الخمر لان الموجب للكفارة في الحقيقة انما هو مفرط  
وهو مباح في ذاته كخطور في اجس حاله ووقوفه مع ما ينضم الى اباحته الذاتية من الحال والادق  
في انفسها في بعض الاحوال اي تعلق الحكم بالسبب بان لا يوجد بدونه ويتكرر بتكرره يعني  
كما ان الاضافة تدل على السببية كذلك تدل على تعلق الشيء بالشيء وتكرر بتكرره اي لا يوجد  
تضاف الى الاسباب الظاهرة ولما تكرر الحكم بتكرره تدل على انه حادث به ان هو السبب الظاهر  
لحدوثه لان الاصل في اضافة الشيء الى الشيء ان يكون المضاف اليه سبباً للمضاف سببياً  
تكون بها المضاف حادثاً بالمضاف اليه فاذا قيل كتب فلان علم ان فلان سبب للكسب وان الكسب  
حدث بفعله واختياره لان الاضافة موضوعية لا لغيره وهو انما يجمل بالاضافة الى اخصل الاشياء  
الاشياء بالحكم سبباً لانه حادث به هذا واعترض بان المضاف في قوله صلاة الظهر هو المختارة  
لا وجوبها والوجوب مضاف الى العبادة وليست ليست له ما هو مضاف لسببها وما هو سبب  
ليس مضاف واجيب بان الاضافة لما دلت على سببية المضاف اليه للمضاف فاما ان يكون لوجوده  
اول وجوبه والاول باطل لان ذلك ما لفاعل ولا تاتي للوقت فيه فتعين الثاني وهو المطلوب  
وانما يضاف الى الشرط مجازاً هذا جواب سوال مقدرو هو ان يقال كيف يكون لصاقه  
الشيء الى الشيء دليل السببية ونحن ذكرنا الاضافة الى الشرط فقال انما يضاف الى الحكم الى الشرط مجازاً  
بعلامة المجاورة لان الحكم يوجد عند فوكما يوجد عند العلة والحاصل ان الاضافة انما تكون بعلامة  
السببية اذا لم يكن غير المضاف اليه اولى بالسببية كما في صدقة الفطر وحجة الاسلام فان الراس  
والبيوت اولى بالسببية من الفطر والاسلام كما مر بيانه لان اتصال الحكم بالسبب الخ هذا انما قيل  
يجعل اضافة الحكم الى السبب دون الشرط وحاصله انما جعلنا الاصل في الاضافة اضافة الحكم الى  
السبب دون الشرط مع ان الحكم انما لا بالحكم لان اتصال الحكم بالسبب وتعلقه به اسبق من  
تعلقه بالشرط لان تعلقه به تعلق سبوت ووجود وتعلقه بالشرط تعلق مجاور وما بالوجود اولى  
بحد الاضافة فيه حقيقة بما هو المجاور لانتسابها على الاختصاص وهو بالسبب انما وانحل منه  
ما اتصل بالشرط وما كان ان كان بالحقيقة اولى واما المتقدمون من سلب اتصال الخ قبل طريقة  
المقدمون فرتبة من طريقة المتأخرين لان هو لا ينفون ان تجد النعم هو السبب في  
الحقيقة لكن هو لا يقرضو السبب الحقيقي واولئك يقرضو الظاهري وفيه نظر فان المتأخرين



يقولون السبب الحقيقي احكام الله تعالى وهو عيب عنا

الحديث والخبر كحضان بالقول قيل هما مترادفان وقيل غيرهما عموم مطلق فكل حديث خبر ولا عكس  
وقيل بينهما ما يميز كل واحد والاشتمال الذي سبق ذكره في بحث الكتاب من الخاص الى المتخصص ثابت  
وموجودة في السنة التي هي قوله صلى الله عليه وسلم خاصة اطلاقا للعام وارادة للخاص الاخرى  
لا ينافي ان يكون متعلقا بالاجاز فحري بها هذه الاشتمال ايضا ويكون بيانها في الكتاب بيانا  
في الاشارة الى الكتاب في كونها حجة فاجاب بان هذا الباب ليس لبيان تلك الاشتمال  
بل لبيان اقسام خاصة بالسنة من بيان كيفية اتصال المسئلة بالمتن وانقطاعه  
واحوال الراوي وترايطه وكيف التخل والاداء والخرج والتعديل وغير ذلك مما ياتي بيانه وذلك  
اربعة اقسام الاول في كيفية الاتصال بنا من الرسول والثاني في الانقطاع والثالث في بيان محل  
الخبر والرابع في بيان نفس الخبر هذه الاقسام كلها تدرج على الخبر هو الكلام المحكوم فيه بنفسه  
خارجا عن اي تاييده في نفس الامر خارجة عن كلام النفس ذهنية كانت تلك النسبة او خارجة  
الاول في كيفية الاتصال بنا الى هذا القسم على ثلاثة اقسام ساقى بيانها كانه المتواتر  
وهو متفق في اللغة من التواتر وهو متتابع الاشياء على وجه يقع بينهما ملة بان يقع واحد بعد واحد  
زمانا في السمع او سلطانا سلطانا تراعى في رسول بعد رسول بفترة بينهم وفي الاصطلاح ما ذكره  
المصنف الى وهو شرط متفق عليها وشرط مختلف فيها اما الشرط الذي اختلف فيها الخمسة كلها في  
التاثير اذ لو كان ان يكون اما انهم متتابعون الثاني ان يكونوا بحيث لا يحسم عددهم الثالث العدالة  
وتسوية الاسلام الرابع ان يكون فهم الامام المعصوم الخامس ان يكون فهم اهل الدلالة والمسكنة والحق عدم  
استظهارها خلافا للحزب الاسلامي في انلانه الاول والسيعة في الرابع واليهود والفرس في الخامس واليهود  
عدم التعدي من رتبة من العدد وان الصابط فيه حصول العلم عند حصول العلم الفردي على ان  
العدد الذي هو كما مل عند الله تعالى في عدد التواتر قد توافقوا على نقله والتاثير ان يكون مستدرا  
في اخبارهم به الى الخس سدا او عرق حتى لو اتفق اهل اقليم على مسئلة عقلية لم يحصل لنا اليقين حتى  
يقوم البرهان والثالث الاستواء في الطرفين والوسط واليه الاشارة بقوله ويدور هذا الحد  
وزاد بعضهم شرط رابعا وهو ان يكونوا عالمين بما اخبروا به والشرط الثاني مستلزم له ونوع  
يرجع الى المستعجب والعجب فيه امران احدهما الاهلية لقبول العلم بالمخبرية والثاني عدم العلم  
بدلول الخبر قبل السماع ويراد من رتبة العلم بالتواتر تاييدا وهو سبق العلم بتلك الشروط كلها على  
حصول العلم بالتواتر ولم يعبر عن رتبة من رتبة فان اهل الجامع لو اخبروا بواقعهم عن  
العلاء حصل العلم خرم مع كونهم كصين وفيه شيء بعدم الاحتمال ان لا يحسم عددهم في حصول العدد  
العين في جادته لا ياتي في ذلك لان عدم اعتباره التي ليس باعتبار عدمه شرط في الاسلام  
العدالة والاسلام ما شرط واحد لما تقدم ان العدالة تتضمن الاسلام واعلم ان المصنف عرف  
التواتر بما هو شرط الخبرين وهو تسامح قلنا لا تسامح لان هذه الاشياء وان سموها شروطا لكنها  
او صافا عرضية لمن وصف الخبر بانه مروى فترجح بالحقيقة او صافا عرضية لمن وصف الخبر

بانه مروى فترجح بالحقيقة او صافا عرضية له لان وصف الوصف وصف الوصف وصف الوصف  
ويكون تعريفه بانه ما نافي ما ينفذ الكمال التميز من غير تسامح مع الاختصار والاعمال بمداة  
الخبر وعشر جديدها هو رأي بعضهم عرفه المحققون بانه خبر جماعة بنفسه العلم بمعرفة  
فالمخبر كالمجلس واصافته الى الجماعة خرج خبر الواحد وقوله يفيد العلم يخرج ما يفيد  
الظن من خبر الجماعة كالمخبر المشهور وقوله بنفسه خرج خبر جماعة افاذا العلم بالفرد من الزيادة  
على ما لا يفيد عن المتواتر وفي ما عبادته تستحق الجواب والظن بالحدود وهذا الحزم بالنسبة الى  
جماعة اخبروا بموت اسهم واما حتمه كالاحوال للجهة على قوم يحرون بشدة جوعهم او عظمهم  
واما عقليته كابداهه بالنسبة الى اخبار جماعة بعدم اجتماع النبي والاثبات ويمكن ان يقال  
المواد من السنة الخ قد علم الجواب بما تقدم عند قوله والاشتمال التي سبق ذكرها ثابتة في السنة  
علما ضروريا لا يحتاج الى نظر وتكرير ليس على قلب مجرد سماعه وهذا مذهب  
الجمهور وذهب ابو الحسنين والكشي من المعتزلة وامام الحرمين والرافض من الشيعة الى انه  
يوجب علما نظريا يتوقف حصوله على النظر في التذات وذهب الغزالي انه يوجب علما ضروريا  
معنى عدم الحاجة الى الشعور بالوسايط مع حضورها في الذهن لا ضروريا بمعنى استخباها عنها انه  
لا بد منها وتوقف الرضا وما يجب الاحكام والضرورة فاصية كقول الجمهور على الكلال من اليقين على  
ما قل اعلم ان اضافة العلم الى اليقين اضافة الشيء الى مرادفه لان الاضافة تقتضي الغاير فم  
كون اليقين مرادف للعلم بما هو على اصطلاح المتكلمين فان العلم عدم مقابل للظن واليقين  
هو اعتقاد الشيء بانه كذا مع اعتقاده لا يمكن ان يكون الا كذا اعتقادا مطابعا يمكن التزوال اما  
على اصطلاح الفقهاء واهل الميزان فالعلم اعلم لان العلم اليقيني يشمل الضروري والنظري ووقع  
في حكمة الفكر كشيخ الاسلام بن حجر باخالف هذا حيث قال التواتر هو المفيد للعلم اليقيني فخرج  
فخرج النظري اذا النظر ترتيب امور معلومة او منطوقه ليتوصل بها الى علوم او طوون انتهى  
جعل اليقين خاصا بالضروري فهو منه جعله النظري قسما للمعنى فكانه من علم اصطلاح اهل  
الميزان فتأمل او يكون بالمصنف عطف على قوله اما ان يكون والمعنى اما ان يكون الاتصال اتصالا  
فيه شبهة صورة من حيث لانه من الاحاد في الاصل لا يعني لان الامة بلفظه بالقبول كالمشهور  
سبي بذلك لوضوحه وسمي بالمستفيض على رأي جماعة حسن الكمال لانها من دافق الما يفيض  
فيضا ومنهم من غاب بين المستفيض والمشهور بان المستفيض ما يكون في ابتداءه واستدراكه سواء  
والمشهور اعلم من ذلك ومنهم من غير بوجه اخر وليس من مباحث هذا الفن وهم القوم الذين  
اي هم التابعون يعني القرائن الثالث وهم اتباع التابعين فلا يحكم على شيء مما استشهد في القرائن  
الرابع وما بعد من اجاز الاجاد بالشمرة بعد ان كان اذا وافي القرن الثالث وما فوقه  
لان اكثر الاحاديث قد نقلت فيها بطريق الشهرة بل بطريق التواتر وان كانت صحيحة  
لتوفر الدواعي على نقل الاحاديث ويدور بها في الكتب والمشهور ما كان مشهورا في عصر الصحابة  
وعصر التابعين او عصر التابعين خاصة وان ما من متواتر او احاد او ما بعد ذلك والاحاد

يقينه

القول



ما كان له في هذا الاعصار الثلاثة وان استمر وتواتر فيما بعد كما هو كذلك في الصحة والضعف به  
فيستفظ له واعلم انه ليس المراد بالمتهور هنا اصطلاح الحديث وهو ما رواه ثلاثة فماعد الان ذلك  
عندنا لا يسمي متهورا فكل متهور عندنا متهور عندم ولا عكس وقيل المتهور ما نقلته العلماء بالقبول فانهم  
اذا نقلوه بالقبول ومع عدالتهم وفضلهم كان منزلة المتواتر وانما يجب علم الطائفة بحجة ان  
يظن انه يمين لا علم اليقين فكان فوق الاحاد ودون المتواتر حتى جازت الرواية به على الكتاب وان  
كانت في يمين النسخ وهو قول ابن ابيان واختار القاضي ابي زيد في تيسر الاية بخلافه المصنف  
وعامة المتأخرين وقيل بوجوب علم اليقين كالمتواتر لكن بطريق الاستدلال لا بطريق القبول وبه  
قال الجماهير جماعة منا ومن الشافعية وانفقوا على عدم تكفي حادثة كما نص عليه سبل الامد ووجوب  
العمل به فلا يمتنع هذا الخلاف على الصحيح وان قال ابو اليسر بظهورها في التكفير وعدمه لا يمتنع  
للعدد فيه بعد ان يكون عدد روايته دون عدد رواة المتهور ودون عدد رواة المتواتر فان  
قلت كان المباسب ان يقول دون المتواتر والمتهور اذا لا يلزم من دوينة المتواتر دوسه المتهور  
بخلاف العكس قلت المراد الترتيب في الادنى الى الاعلى لانه اذا كان دون المتهور فهو دون المتواتر  
بالترتيب الاول فهو نصح ما يعلم التزاما فان قلت قد قال في الاحكام ان الخبر اذا اردت نقلته على  
الثلاث سمي متهورا ومستنقضا فكل فعل هذا يكون المراد بصاعده الثلاث فقط وفي مثله لا يفي  
لفظا فاعدا قلت المصنف قد سمي في المتهور على مدعيه بخلافه الاسلام وجعله احاد الاصل متواتر  
الفرع فلم يبلغ رواه الحديث عنه سبل خلا لا يوم معه توأيم على الكذب فهو احاد وخبر  
الواحد في مثل هذا لا يقبل دفع لما يقال جزا الواحد احدل مقبول في اخبار الديانات فلم لا يقبل  
هنا وتقرير الدفع في خبر الواحد فيما عدا به البلوي لا يقبل لان التي اذا انقوت الرواية على نقله  
ولم ينقله الا واحدا يكون ذلك علامة الكذب لتوهم الغلط وهو قوله تعالى فلو لا نفر من  
كل فرقة منهم طائفة لما قلنا الطائفة قد ضربت بعثرة وذلك من المتهور فلا يكون نصا في الواحد  
او الاثني من يجهل ان يراى المتهور فلا يستقيم دليلا على حجة خبر الواحد قلت نعم وهو قول الحسن  
ولكن لم يقل احد بالرواية على ذلك والخبر وان بلغ هذا المبلغ لم يخرج عن كونه احادا لما مر فان قول  
الطائفة توجهه بوجوب العمل والا لا يقبل الدعوة فان قلت المراد جميع الطوائف لانه قال من كل فرقة  
منهم طائفة فربما بلغوا عدد المتواتر قلت اذا قيل للجميع بالجمع سمي الانتساب على الاحاد على انه  
لا يتصور الرجوع من الطوائف كلها الى قوم واحد منهم لانه انما يقال رجوع الى فرقة اذا كان فيهم او لا فان قلت  
لو كان الرجوع مأمورا بالانذار كان سمحه لا يدل ذلك على ان السامع منه يكون مأمورا بالقبول كالشاهد  
الواحد لما مر ياد الشهادة ولا يجب القبول ما لم يتم نصيب الشهادة وما لم يظهر العدالة بالتركية  
فالجواب ان وجوب الانذار مستلزم لوجوب القبول على السامع لانه انما وجب الانذار طلبا للحدرد  
بقوله تعالى لعلم جذرون والترجي من الله تعالى محال فيحمل على الطلب اللازم وهو من الله تعالى  
امر فيمنع وجوب الحدرد فاما الشاهد الواحد فلا نسلم ان عليه وجوب الاداد الان ذلك لا يمتنع  
الذي ورعا بصرا الشاهد فان حدد هذا القذف اذا كان المتهور به زنا هذا قال ابن الحاجب

الاستدلال بهذه الآية بعيد لان المراد الترتيب في الفرع بقريضة النفقة سلمنا لكنه ظاهر فلا يحري  
في الامول وبحث عليها حاصله انه عليه السلام كان يرسل الافراد من اصحابه الى الافاق لتسليم  
الاحكام وما يجاب قبولها على الانام فلم يكن خبر الواحد موجبا للعلم لما بعدهم والاستدلال بهذا او  
من الاول يجوز ان يحمل للبي من الله عليه ولم علم بعد فاعلم انه انما يدل على القبول دون الوجود  
فان قلت الحاصل السؤال ان هذه اخبار احاد فكيف يثبت بها كون خبر الواحد حجة  
وهو مما دعى على المطلوب وحاصل الجواب ان هذه الادلة وان كانت احادا الا انه يتنظم من مجموعها  
يعني متواتر مقبول خبر الواحد والعلة به لانه يعيد العلم القوي على ما سري وقيل لا يدل  
الا على علم وهو مذاهب اهل الحديث وبه قال احد في رواية والقاشاني والروافض فنفهم اختلفوا  
بقال احد من وافقه من اصحاب الحديث ان خبر الواحد يوجب العلم والعمل وقال القاشاني في  
روايته والروافض لا يوجبها وتمسك الفريقين بظاهر قوله تعالى ولا تقف ما ليس لك به علم فان ظاهر  
دل على استلزام العمل العلم فهم اما ان ينظروا الى انتقال اللزم وهو العلم بجعله دليلا على انتفا  
المزوم وهو العمل ولم اصحاب القيل الاول او ينظروا التوفيق المزوم وهو العمل بجعله دليلا على  
تتوف اللزم وهو العلم ولم اصحاب القيل الثاني ولكننا مع اللزم لان اتباع عبادة الظن قد ثبت به  
بالادلة ولا عموم للامة في الخاص والازمان على ان العمل قد يستعمل في الادراك جازما كان او غير  
جازم وهو عند الله الخ اما العبارة فتلاثة عند الفقهاء عبد الله ابن مسعود وعبد الله  
بن عباس وعبد الله بن عمر وكذا عند الحديثين ولكنهم ابدلوا عبد الله بن مسعود بعبد الله بن  
الزبير فان لا يجد عددهم اربعة خلافا لما لك فانه قال القياس مقدم على خبر الواحد غير انه  
استثنى اربعة احاديث وقدمها على القياس حديث غسل الاقدام ولوغ الكلب وحديث المصراة  
وحديث العرايا وحديث القرعة لما روي ان ابن عباس لما سمع ابا هريرة يروي من حمل  
جنازة فليستوا قال ايلرمتنا الرضون حمل عبدان ما به فدا ابن عباس حديث ابي هريرة بالقبول  
وحمل الصحابة يردونه وتركوا رواية ابي هريرة وذلك ان نقول انما روى خبر ابي هريرة لانه لم يعرف  
بالفقه وسياتي ان الراوية اذا لم يعرف بالفقه وخالفه حديثه القياس بعد ضرورة السداد  
باب الراوي فيكون هذا من القسم الثاني فلا يلزمنا فيكون هذا الدليل الثاني لا الزاوي  
ان الخبر يمين باصله لانه من حيث انه قول الرسول لا يحمل الخطا وانما البشيرة في طريقه وهو انقل  
مت يحمل الغلط والسيان والكذب والقياس يحمل ما صله اي بعلمه التي حتى عليها الحكم ان كل  
وصف من اوصاف النص يحمل ان يكون هو الموتى في الحكم ويحمل ان لا يكون ولائذ ان مستيقن الاصل  
راجح على حكمه وايضا كانت الصحابة باجمعهم يتركون احكامهم بالقياس اذا سمعوا خبر الواحد فلم  
يكن خبر الواحد مقدما على القياس لما نصوا به احكامهم المبينة على القياس والجواب عما استدرك  
به ان ابن عباس انما روى خبر ابي هريرة بالقياس لان القياس الصحيح مقدم على خبر من لم يعرف بالفقه  
اذا قلنا به باب القياس كما سياتي وخبر ابي هريرة كذلك وان خالفه لم يترك على القياس  
ايضا ان نقلته الاية بالقبول وان لم تنقله الاية لم يترك الا بسبب الضرورة هي استدراك باب



الراوي من كل وجه بان كان مخالفا لجميع الافهية التي لا تكون تبوت اصولها جبراً او غير معروف بالفقه  
حتى اذا كان مخالفاً للقياس موافقاً للقياس لم يتوكل الا في الوصف الذي هو ركن القياس وهو ما لم تكن شبهة في  
نقل الخبر بعد ما لم تكن في الانتقال فكان فيه شبهتان وفي القياس شبهة واحدة فيخرج ما هو اقل شبهة  
وهو القياس ويترك الحديث لقوة الاستدلال بالبرهان اذا انسده به القياس من كل وجه صار مخالفاً  
للكتاب والسنة والاجماع فان حجته تامة بها هذا ما قالوا فيه بحث من وجوه اما اولاً فلان البتة  
في القياس في ستة امور حكم الاصل وتعليله وتعيين الوصف الذي به التعليل وجود ذلك الوصف في الفرع  
وبين العلوي في الاصل وفيه في الفرع واما ثانياً فلان الظاهر من حال عدول الصحابة نقل الحديث بلفظ  
ولهذا الجحد في كثير من الاحاديث شك الراوي وانما استفاض النقل باليقين عند العلماء فتقرر لفظ الحديث  
بالرواية والتدوين واما ثالثاً فلان نقل الخبر عن كمال الصحابة انهم تركوا القياس خبر الواحد المعروف  
بالفقه بل قد نقل صاحب الكف ما يستبرأ من هذا الفرق مستحقة وان خبر الواحد مقدم على القياس  
من غير تعليل وما روي من استبعاد بن عباس خبراً في هرة في الوضوء مما استنده النار ليس يقدما للقياس  
بل استبعاد الخبر لظهور خلافه من الاحاديث واما رابعاً فلان هذا الدليل الذي ذكره يقتضي ان يرد  
الحديث الذي استدل به باب القياس وان كان الراوي فيها ما راي خبر الواحد نسخاً للكتاب  
اجيب بانه لا عموم للآية حتى يثبت بها قياس يعارضه خبر الواحد ولو سلم فقد خسر القياس الذي  
يعارضه دليل اقوي منه فلم يبق قطعياً وقد سبق ان العام خص منه البعض بخلافه كخص الخبر  
والقياس بمشي وهو ان يقال مخالفة الخبر للقياس لا يقتضي انساده باب الراي بالكلية لانه يدل  
بالقياس اذ لم يرد دليل من الكتاب والسنة والاجماع وكما بان المراد بالمخالفة ان لا يكون في الخبر  
جرمة القياس ولا شبهة منه لان المراد انما هو علمنا به لكان يفسد باب الراي الحديث المصروف  
ما لم يكن ابي الرناد عن الاعرج عن ابي هريرة عنه صل الله عليه وسلم انه قال لا نص والابل والغنم  
ليبيع فمن اشاعها بعد ذلك فهو كخبر النظرين بعد ان كلمها ان رضا اسكرها وان سكرها اودها واما  
من غروراه الساق في هذا اللفظ وليس فيه من وله طرف والفاظ واختلاف على محمد بن سيرين  
فرواه البخاري ومسلم بلفظ ولا نص وابقم النار النوقا بانه وقع الماد المملة على وزن لا نركو او نصب  
الابل على الفعلية هو الصحيح ورواه بعضهم بنسخ وهم الماد فان قلت ظاهر كلام محمد بن سيرين ان  
هذا الخبر ناخ للكتاب والسنة ومعارض للاجماع في كون هناك الحد وان بالمثل والقيمة وطاهر ما  
فرغ الشرع يدل على انه معارض للكل قلت لا نص تاذل فان غايته بعد التسليم انه وجه اخر في  
بيان تركه وتقدم القياس وذهب ابو حنيفة الى انه ليس له ان يرد ما يعمى سلاسة المبيع  
وبقوله اللين لا يفتوت حقة السلامة لان اللين يرد ويعد بها لا يخدم حقة السلامة فعلمنا اولي  
وفي رجوع المتكوي بقصاها المتخذ من ردها رواه ابنه الكرخي لا يرجع لان المتكوي لم يجر  
مغوراً يقول السابح بل انما اعتزم تركه عن غلها وعقل عن غلبتها وفي رواية البخاري يرجع قيل وهو المختار  
لان البايح يفعل التمر به غير المتكوي نصارى اذا غره بقوله انها لبون فان قلت قد علمت خبر الفقهاء  
هذا السؤال وارد على قول من استلطفه الراوي في تقديم الخبر على القياس وهو عيسى بن ابيان ومن افقه

وان المناسب ذكر هذا السؤال قبل قوله اعلم الخ وجب قبوله وتقدمه على القياس وان  
كان مجهولاً في رواية الحديث عند الحديثين واحتمل بقوله عن مجهول النسب فان تلك الجملة به ينمو  
نافعة من القول عند عامة الامويين واهل الحديث وكانت مانعة عند البعض ولم يعرف  
عدالة ولا فسقة ولا قول صحيحة مع رسول الله صل الله عليه وسلم فيه نظراً لان كلامنا في الصحابة  
ولا بنا في مثل ذلك فم لا نفاق عامة السلف وجاهل الخلف على عدالة الصحابة كلام لورد وما لا يخفى  
في شأنهم من الكتاب والسنة ولا اعتبار من خالف واما ما حكي عنهم من القس المحول على التأويل  
والاجتهاد في الاوفق للدين والاصح لامور المسلمين ولما صح من ان الصحابي من لقي النبي صل الله عليه وسلم  
وكان مسلماً طالت صحبته ولم ينقل وقيل من طالت صحبته بالنبي صل الله عليه وسلم واخذ منه ونابعه  
من غير تحديد مدة وقيل من هبة شمس او سنة وغرامة غزوة او غزوتين وقيل من هبة سنة  
استمر ولا يمكن الجواب بدعوى تقديم الراوي ومرف عدم معرفة العدالة والفتن في غير الصحابي وعدم  
معرفة الرواية وطول الصحبة الى الصحابي لان المقام لا يباعه كوابض بن معد بن سعد بن عبد  
بن قيس بن كعب نزل الكوفة ثم تحول الى الجزيرة ومات بها فانه روي ان رجلاً من خلف المصوف وحده  
مارع النبي صل الله عليه وسلم ان يعبد ولم يكن يعرف بالرواية ولم يعمل احد بهذا الحديث لان القياس  
وهو برونه وهو اقوي منه فهو مخالف للكتاب والسنة المشهورة والاجماع الحديث المصروف وكان  
يقول الملاية اي اديت مع قامة التسمية يجب اعادتها فلم يعمل بهذا الحديث عمل الا مرفيه على  
الندب فيكون موافقاً للقياس على ان الحد باس ما بالعبادة لكن لا بد ان يقول صل الله عليه وسلم  
زاد الله حرصاً ولا تعد اعلم ان المجهول خمسة انواع ثلاثة روايتهم في القول حكم رواية العرف  
وان تملكهم يسمى المجهول الاول ما اشار اليه بقوله فان روي عنه السلف اي وشهدوا له بصحة الحديث  
وعملوا بروايته والتاني اشار اليه بقوله اولهم ما فيه اي قبل بعض السلف حديثه ورواه  
البعض مع نقل اتفاق عنه ولكن لا يسل حديث هذا النوع الا ان وافق قياسا الثالث واليه  
اشار بقوله او سكتوا عن الطعن وشهدوا بصحة اي بصحة ما رواه الحديث يعقل من سنان  
رواه الاربعة فاجتهد شهدوا وكان السابيل يتردد اليه ثم قل بعد ذلك اجتهاد فيه براهي  
فان يكن جواباً عن الله وان يكن خطاً من ابن ام جد وفي رواية من الشيطان والله ورسوله  
موسان منه بضم الميم اي اظن مثل من نساهم لا وكش ولا شطط فقام يعقل من سنان وابوله  
المراح صاحب رواية لا تجمعهم ولا يترددان رسول الله صل الله عليه وسلم ولم يقضي في روع نسخ الموحدة  
وقيل بكسر هاء بنت واسم مثل قضايد فسد ذلك ابن مسعود ورواه لم ير مثله لما وافق تضاهه قضا  
رسول الله صل الله عليه وسلم ورده على الخ وقيل انما رده لمذهب تغريبه وهو انه كان خلف  
الراي ولم يره هذا الرجل حتى خلفه وقوله اعوان في بوال على عقبيه اشار الى انه من الذين غلب بهم  
الجهل من اهل البوادي وسكان الريال اذ من عادتهم الاختفاء في الجوس من غير ازار والبول في مكان  
لذي طسوا فيه وعدم المسالة باصا به اعقابهم وذلك من الجهل وقلة الاختياط عمل بهذا  
الحديث علماً وان لم يعمل به الساقين مخالفة القياس عنده وهو ان المهر لا يجب الا بالعرض وبالشر



او بقضا القاض او باستيفاء المقصود عليه فاذا عاد العقود عليه اليها سالما لم يستوجب بمقابلته  
عوضا كما لو طلقنا قبل الدخول وبهم منه ان الجرح مقدم على التعديل وعندنا التعديل مقدم على  
الجرح فلا يعمل به فانه هم كذا في بعض الشروح لا وهو موافق للقياس لان المناسب ان يقول لان  
الموت كالدخول في تأكيد المهور بليل وجوب العدة بعد ذلك وان لم يظهر من السلف الا الرد الى هذا  
هو النوع الرابع وهو من اشهر حديثه في السلف فودوه جميعا وحمله انه لا يجوز العمل به اذ يخالف القياس  
لانهم لا يسمون بولد حديث الثابت عن رسول الله صلى الله عليه وسلم لم يكونوا انما هم على رده دليل  
على انهم انفقوه في الرواية ولو قال الراوي او همت لم يعمل بروايته فاذا ظهر ذلك فمن هو فوفه وهو رد  
الصحابة كان اولى وبغير هذا النوع منكروا ان العمل الفقه لم يعرفوا صحته وهو دون الموضع في الخبر  
الكذب فان الموضع لا يجمل ان يكون حديثا فاما المتروك فقل ان يكون حديثا اذ من الجواب ان يكون الراوي  
صادقا في الرواية ولكنه مع هذا الاحتمال ليس بحجة فتأمل وقال عمر لا تدع كتاب ربنا ولا سنة نبينا  
لنقول امرأة لا بدري اصدقت ام كذبت اخذت ام سبقت قال ذلك يخص من الصحابة ولم ينكر عليه احد  
فدل عدم انكارهم على ان مذهبهم كذهبه فان قلت انما رد حديثها بنزعة الكذب والسيان وهما يرد  
كل حديث وان وافق القياس قلنا لو اراد به ذلك لقال لا يقبل وما قال لا تدع كتاب ربنا فلما دنا الكذب  
واراد به القياس علم رده لانه مخالف للقياس فان قلت حديث فاطمة بخت فليس مما قبله بن عباس  
وقال به الحسن وعطاء السقي واحد فكيف يكون ما رده الكفر قلت ليس فيما ذكرت مصادمة لما قلنا  
خوار حدوث الاجتهاد من ذكرت بعد ذلك العصر على ان الكفر حكم الكل وهو القياس اي القياس  
الذي اوردته عن بقوله كتاب ربنا وسنة نبينا على الحال التي هي عليه فان لها النفقة انفقها لقوله  
وان كن اولات حمل الابهة ونقابل ان يقول انطق الروحية في المبتوتة فلا يبع القياس اي في كل  
المبتوتة الغير الحامل على الحامل الحرة عن طلاق رجعي والجواب ان المراد القياس بجامع الاحتمال  
ولا نسلم انقطاع الروحية بالكلمة في المبتوتة ولذا ثبت اذا مات وهي في العدة وتعتله ولكن بقا  
اسرار الروحية في الرجعية التي هي كان له وطها ومن السنة ما قاله عمر رضي الله عنه سمعت  
رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول للمطلقة الثلاثة النفقة والسكنى مادامت في العدة رواه مسلم  
والترمذي بن طريق ابى اسحق والابن ابي شيبة عن الاسود عن عمر لا يجوز قول امرأة في دين الله تعالى  
للمطلقة ثلاثا السكنى والنفقة وان لم يظهر حديثه في السلف هذا هو النوع الخامس وان كان  
من حقه ان يجعل رابعا كما كان من حق الثاني ان يكون ثالثا لان من حق المختلف فيه ان يوجب على المتفق  
عليه ومن حق ما يجوز العمل به في الجملة ان يقدم على ما لا يجوز العمل به بالكلمة فلم يقابل يرد  
ولا يقول ان قلت لاحاجة الى هذا لانه اذا لم يظهر حديثه فم لا ياتي الرد ولا يقول لانها مبني  
على الظهور قلت هو مخرج ما يعلم الرضا يجوز العمل به يعني في زمن ابى حنيفة اذا وافق  
القياس فعلة المصدق في ذلك الزمان لقوله صلى الله عليه وسلم حين القرون فربي الذي انا فيه  
ثم الذين يلونهم ثم يقسموا الكذب وهو القرون الثالث والقرون ثم القوم المقترنون في زمن واحد  
وجمع قرون فبعد القرون الثالث فلا يجوز العمل به لغلبة الكذب فان قيل قد قال صلى الله عليه وسلم

ايها المصدق يرد اوله حين اقره فكيف التوفيق فالجواب ان الخبر به يختلف بالامارات  
والاعتبارات والقرون السابقة حين يسل سرف قرب العهد ما ينبغي من الله عليه وسلم ولزوم سرف  
العدل والمصدق واما باعتبار كثرة التواب وسيل الدرجات في الآخرة فلا بدري ان الاول خير لخر  
طاعته وقلة معاصيه ام الاحول لما يند بالعب طوعا ووعده مع النصا من الوحي ومشاهدة آثار  
الحجرات ولهذا يجوز اخو خيفة القضا بظاهر العدل لانه كان في القرن الثالث ولم يجوز له لاهما  
كانا في زمن فسوا الكذب وانما جعل الخبر حجة بشرائط الخ اعلم ان حجة جنوا الواحد ووجوب  
العمل به متعلقا بطر وسبعة ثلاثة في نفس الخبر الاول ان يكون متصل الاسناد من مبداء ال منتهاه  
والثاني ان لا يكون شادا او الثالث ان لا يكون محولا بعللة فارحة واربعة في الراوي المحيرون ما اسأ  
اليها المصنف وهو اي العمل بنور الخ كذا جازا بجامع كونه مظهر للبرهان التي هي عين الباطن  
كالنور بالنسبة الى عين الظاهر ان في الرأس وقيل انه في القلب وفتح هذا انه في الرأس قولهم اذا  
خرب رأسه فذهب عقله تجب الدية وقد نابع المصنف نحو الاسلام في تعريف العقل بذلك وهو  
مختار حسن الامة والقاضي اي زيد ومن تابعهم وانما عرفوه بهذا الاعتبار لانه هو المحتاج اليه  
فيما نحن فيه وقرع بعضهم بانه قوة النفس يدركها حقايق الامور فمادرك المحسوسات بالحواس  
وقيل انه جوهر وروح بعضهم هذا القول والاكثر انه عرض فسيبدي بتسديد الدال  
اي بهذا النوراني المطلوب الذي قد خفيته ونصوره للقلب ظهورا بيقينا فيدركه  
القلب اي اذا تبدي يظهر المطلوب للقلب فيدركه القلب والروح يتأمل وتوجد ذكره  
فيه بتوفيق الله واوقع المظهر موقع المصير اريانة البيان وحاصله ان العقل آلة نورانية  
تدرك بها النفس بالايصال اليه درك هو اسر من المعلومات فبذلك لالة العقل هي نهاية دلالة الحس  
ولهذا قيل لالة المعقولات نهاية المحسوسات ولهذا قيل بدياة المعقولات نهاية المحسوسات  
وذلك ان الانسان اذا ابر شيئا اتبع لقلبه طريق الاستدلال به بنفس العقل فالحقل كاسف لما غاب  
عن الحس والة للنظر والفكر كالتراج بالنسبة الى العين والروح مدركة ومرتبة للنظر وكذا لما  
مسل اليه من محمود ما ينظر بغيرها ومذمومة كالعين بالنسبة الى السراج والله خالق لما يميل اليه  
العبد من مذموم ومحمود بحريان عاداته وامطر استنته في خلقه فالعقل آلة والنفس كاسية  
والله تعالى خالق لما يبشأ فان قلت لا حصر لمبادي المعقولات في غاية المحسوسات حتى يجوز تعريف العقل  
بما ذكره لان المعقولات التواني وهي التي لا يجازي بها اثر في الخارج قد يكون مبداء مدرك المعقول وليس  
العقل فيه مبتدأ الحس قلت المراد ما ينتمي اليه درك الحواس ملاحظ الحواس في دركه والموال اليه  
اعم من ان يكون الحواس فيه درك بغيرها ولا درك لها من يكون الحواس فيه املا الجار والمجور قائم  
تمام الفاعل يتبع في ذلك عامة الجاه وفيه تسامح والحقيق ان المجور وحن قائم مقام الفاعل لان  
العام مقام الفاعل بحله الرفع والحرف من مبني الامل لا يتا في فيه الاعراب لا لفظا ولا محلا والمحال  
الذي يند في مبني المفعول والمجور ناييب عن الفاعل والباء اما للاستحانة او للمصاحبة  
بمع المناسب ان يقول والغير في به راجع الى الطريق والمراد بالطريق ليعينه عمل القلب



فان قلت التعريف غير جامع الخ فمشاؤه قوله من حيث ينشئ اليه ذلك الحواس منه يعنى ان طر  
الحقل لا يراى انما يكون بعد نهاية ذلك الحواس فقال السائل هذا الحصر ثم لانه قد يكون طلب العقل  
بعد بداية العقولات الخ واورد بعض الشراح السؤال بعبارة ارفع ما ذكره المتأخر فقال فان قلت لا حصر  
في ادبي العقولات في نهاية الحسوس بل حتى يصح تعريف العقل بما ذكره لان العقولات الثواني وهى التى لا يجازى  
بها امر في الخارج قد يكون مدركا لذكر العقول وليس العقل فيها مستديما من منزلي الحق واجاب بان  
المراد بما ينشئ اليه ذلك الحواس بالاحتياط الحواس في ذكره والموصل اليه اعم من ان يكون للحواس ذلك  
منها او لا ذلك لانه قد لا وجه ان لا تحصر التعريف بماله موزع محسوسه معونة المقام  
اذ هو في الخبر وهو محسوس والشرط انما مل منه اعلم ان الانسان في اول امره عديم العقل كما اخبر الله  
نعال بقوله والله اخركم من بطون امهاتكم لا تعلمون شيئا الاية لكن حمد الله تعالى شيئا فشيئا الى ان  
يتم لهم انسان ما قسمه الله تعالى له من عرفة قبا بين بداية ونهايته رتب مفاضله الكمال لا يجلب  
الا الله ولما علق التكليف بحالة البلوغ تيسيرا ورحمة بالعباد علمنا ان الرتبة الحاصلة في زمان  
في اول رتب الكمال ومادونها رتب نقصان وانما البلوغ مقامه حصوله عنده غالبا اذ ارفع للاحكام  
على الوصف الظاهر المنضبط بظاهرها بالمنظمة عند خلقها المسنة كالنوم بالنسبة الى الخدث غير افة  
ام اذا كان السماع قبل البلوغ والرواية بعده فيقبل قول البصير لوجود المتقضي وارتفاع المانع واختلف  
المشايخ في اقل سن يصير البصير فيها اهلا للتحليل والصحيح انه غير مقدور ذهب الجمهور الى تقديره خمس  
سنين واستقر عليه على اهل الحديث فضا جدا فيكتبون خمس فضا جدا سمح ولم يردونه حصر  
البحر اذ اياه والحاصل ان العبر في هذا الشرط ايضا هو الكمال فيه ولا يجزى ان الضبط بهذا المعنى لا  
يترتب في قول الرواية لانهم كانوا يقبلون اخبار الاعراب الذين لا يتصور منهم الانصاف بذلك لوجود  
اصل الضبط وتناع وداع من غير ترك انما يبعد الرجحان على ما صرح به في سائر الكتب واليه استأخر للاسلام  
بقوله هو مدعيها في الترجيح اما لو من استدرت عقلته غفلة بان كان منهوه ونسيانه اغلب وكان  
متساهلا او تخافا فان روايته لا تقبل والعدالة هي الاستقامة في السير في هذا معناها في اللغة  
وفي الاصطلاح ملكة نفسانية تحتمل على ملازمة التقوى والروية ليس معها بدعة وهو رجحان  
همة الدين بان يكون احتملا للكبار نارا كالامرار على المعايير ورجحان حفة العقل على طريق العلم  
والشبهة بان يكون نارا لبعض المعايير مما مل على الحسنة كسرقة لمة لا يجزى ان مجموع الامرين  
علامة الكمال روى بن عمر عن ابيه عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال للكبار سبع الخ اختلف  
الرواية في عد الكبار فروى الخطيب عن ابن عمر عن ابيه عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال للكبار  
تسع بتقدم المنايا الاشراك بالله وقتل النفس والفرا من الرخف وقذف المحرمات واكل الربا والكل  
بالسليم والاحاديث الظلم في البيت الحرام والذي يسجد وبكا الوالد من الحقوق رواه الخطيب  
في كتابه واخرجه البخاري في الادب المفرد عنه موقفا عليه ذكر الرنا والسر في حديث رواه الخطيب  
عن ابوب بن عتبة وفيه الكبار سبع بتقدم السين وقد فسره بفسر يفسر بالذي يباس من روح الله  
وروى ابو هريرة مع ذلك اكل الربا وعدم ان اكل الربا مذكور في حديث ابن عمر مع ذكر السحر

كفر في حديث ابن عمر روى الشيخان عن ابى هريرة مرفوعا بلفظ اجتنبوا السبع الموبقات  
وعن علي انه اضاف الى ذلك اي اى ما رواه بن عمر السرفه وشره الخ زاد ابو هريرة في روى  
اخرى والاقبال الى الاعراب بعد الحج وعنه بن عباس انها الى البعير اقرب وعنه في اخرى الى البعير  
اقرب فتكون للكبار على هذا اربعة عشر فتدبره لذلك وما عد من الكبار مع ما ذكرته زيادة الزور والامر  
على الصغار واليه من الغرور والتمار وسب السلف الصالح والظن في الصحابة والسعي في الارض بالنساء  
وعدول الحكماء عن الحق ومن لم يعصيه امر عليها العبد في كبره وكما استغفر عنها لابي معمر وقال  
ما حب الكفاية الحق انما اضاف ان لا يعرفان بدايتها فكل بعصية اضيفت الى ما فوقها مني معمر وان  
اضيفت الى ما دونها مني كبره والكبر المطلقة هي الكفر فيما يتخله وبوديه ومثله في ذكر المعصية  
ثم الله بالرفع عطف على سماع والمراد فهم الراوي لمصيبة المموج بلسانه حيث يرد الى  
وجه رفع سب ونسبه من قوله عليه السلام الحنطة بالحنطة مثل مثل وفي بعض طرقه مثلا مثل بان  
الرفع على تقدير بيع الحنطة وبالنسبة على تقدير بيع الحنطة مثلا مثل والعدالة هذا هو  
الشرط الثالث وهي في اللغة الاستقامة في السير والدين ومن فلان عادل اي يستقيم السير به بالحكم  
بالحق ونطلق ايضا على المتوسط في الامور من غير افراط في جانب الريادة والنقصان وفي الاصطلاح ملكة  
نفسانية تحتمل على ملازمة التقوى والروية ليس معها بدعة وهذا الوصف كامل وقاصر والخبر هنا  
في مقام الرواية كمالها وهو امر جنى فلا بد من علامات تحققها وهي رجحان حمة الدين بان يكون  
بجانب الكبار نارا كالامرار على المعايير ورجحان حفة طريق الهوى والشبهة بان يكون متساويا  
بعض الصغار مما يدل على الحسنة وعدم الترفع كسرقة لمة والنظيفة كبره وهذه الدلائل  
اي الظاهر لا يضر الخبر حجة لكونه معارضا بظاهرها وهو اصل في نفسه كالعقل وهو هوى  
النفس فانه داع الى العمل بخلاف العقل والشرع واذا تعارض فيه ظاهرا كان عدلا من وجه دون  
وجه ومن كان كذلك تردد المصدق في حيز بين الوجود والعدم من غير رجحان ومن كان كذلك كان  
المصدق معدوما في حيز اذ المتردد بين الوجود والعدم عدم من عدم المصدق من حيز لا يقبل  
روايته والاسلام الشرط الرابع الاسلام لم يكتفوا بذلك العدالة عن الاسلام لان الكافر ربما  
يكون مستقيما على معتقده ولهذا يبطل الفاضل عن عدالة الكافر اذا شهد على كافر عند طعن  
الخصم نعم لو فسر العدالة بما ذكرناه لتسلت الاسلام لان الكفر اعظم الكبار فيخرج بقيد العدالة  
صحيحا كما في صحيح الفقيه والمبتدع وفيه سبى لان قوله حتى لو ارتكب كبره لم يستلزم الاستراط  
الاسلام اختلف في ان العبر في الايمان هو المصدق المنطبق للمصدق الصحيح ان معناه هو  
الذي يقال له بالفارسية كبريدن وهو المراد بالمصدق المنطبق مرج بذلك ابن سينا وحاصله  
ادعان وقبول بوقوع النسبة او لا وقوعها وجعله معيارا للمصدق المنطبق وهم وذهب صدر  
صدر الشريعة الى انه امر اختياري وهو نسبة المدق الى الخبر اختيارا والقلب اختيارا في ذلك  
يعنى لان الادعان قد يقع في قلب الكافر والادعان مستلزم نسبة المدق الى الخبر وقوله  
مع فونه كما يعرفون اسام المعرفة لا يستلزم الادعان ولو سلم فكيفه باعتبار انكاره باللسان



وامرارة على العباد والاستكبار فان قلت هذا السؤال وارد على ان المختبر هو المقربى المنطوق وتفرجه  
اذا كان المختبر في الايمان هو المقربى الذي هو الادعاء ان يكون من قبيل الكيفية لا من انفسهم  
العلم وهو من الكيفيات النفسانية دون الافعال الاختيارية فكيف يصح الامر بالايمان والامر بما يصح  
ما هو داخل تحت قدرة المكلف اما على ما ذهب اليه صدر الشريفة فلا يرد السؤال لانه من قبيل الفعل  
وحاصل الجواب ان المكلف بالايمان باعتبار اشتماله على اسباب الاختيارية والاقوار بالله  
تعالى ذهب بعضهم الى ان الاقوار باللسان ليس جزءا من الايمان ولا شرط له بل هو شرط لاجرا الحكم  
الذي يحق ان من صدق بقلبه ولم يقرب لسانه مع تمكنه من ذلك كان مؤثما عند الله غير مؤثم في  
احكام الدنيا ومن اقرب لسانه ولم يصدق بقلبه كما تناق في العكس وعليه اكثر الائمة من الاستوعية  
وروي ايضا عن ابي حنيفة وذهب اليه جمهور المحققين وذهب بعضهم الى ان الاقوار جزء من الايمان  
وهو اختيار تحصيل الايمه ونحو الايمان وبمعناها المصنف وروي ايضا عن ابي حنيفة قال في شرح المقام  
وعليه اكثر المحققين مستكما بظاهر النصوص الواردة على كون كلمة الشهادة من الايمان وبيان النبي  
صل الله عليه وسلم كان يامر بها ويكفي بها قال في شرح المقام للخلاف فيما اذا كان قادرا وترك التكلم  
لا عمل وجه الايمان اذا عاجز الاخر من موثاقا والمقر على عدم الاقوار مع المطالبة به كافر  
وفاقا فان قيل لم يجعل الاقوار الذي هو عمل اللسان داخل في الايمان بخلاف ما سبوا لادان تجاوبه  
ان الايمان وصف للانسان المركب من الروح والجسد والمصدق على الروح فجعل عمل شيء من الجسد ايضا  
داخل فيه تحصيل كمال الايمان في الايمان وتعين فعل اللسان لانه المتعين للبيان والظهار ما  
بافي اباطن بحسب الموضع باسمائه ومفاته وقبول احكامه ظاهر ان الايمان عبارة عن مجموع  
هذه الامور الثلاثة اعني التقديق والاقوار باسمائه ومفاته وقبول احكامه وترايعه وتفايل  
ان يقول لا حاجة الى ذلك بقول الاحكام والترايع لدخولها في التقديق لان المراد بالتقديق هو تصديق  
النبي صل الله عليه وسلم بالقلب في جميع ما علم بحجته به من عند الله اجمالا وايضا تلا مفات مما لا يتعلق  
به في ايمان ولا كف كما سبذكره والشرط فيه البيان اجمالا لا يخط ورجحه عن الايمان من حيث الخروج  
عن العمدة لكن التفصيل كمله والافصح ما في المواقف وغيره من ان الايمان التفصيل بتقديق الرسول  
فيما علم بحجته بالضرورة اجمالا وتفصيلا فيما علم تفصيلا فقال في شرح المقاصد وذكر الاحمال فيها  
يلاحظ اجمالا لا يشرط التفصيل فيما يلاحظ تفصيلا حتى لو لم يصدق بوجود الصلاة عند السؤال عنه  
وحرمة الخمر عند السؤال عنه كان كافرا وفيه رد لما قاله بعض المتأخرين ان توفيق الله تعالى  
على وجه الاحمال لا يكتفى الخ ومن ههنا ذهب بعضهم الى انه لا حكم باسلام المقدم ما لم يعرف ما يجب عليه  
اعتقاده بالمسائل على وجه يمكنه بجاذلة الخصوم وحل ما مورده عليه من الشبهة وليس الشرط ان يعرفه  
بلسانه ويحادل خصومه وهو قول عامة المتكلمين فان عجز عن شيء من ذلك لا يحكم باسلامه والصحيح  
ان ايمان المقدم صحيح لانه ما مورى بالتقديق وقد مثل سوا عن دليل ادم بين وهو ذهب الى حنيفة  
ومالك والشافعي والحدو عامة العلماء ومن كان العوام عامون بتوهم انفسهم والاستدلال وقتلنا هذا  
الاشراط الظاهر ان الشارح راجعه الى ما قاله بعض المتأخرين وما ذكر في الجامع وامول ما ذكر في الجامع

يقول على استرابة الايمان التفصيل اذ فرق بين الاستيماق والتوفيق ولهذا قالوا الايمان  
الاجمال ان الواجب ان يستوفى المرء سبيل التوفيق فيقال له اليس يتأدب وخالق وكذا حتى لو لم  
يكن الجواب فاذا قال بل فقد ظهر اسلامه اما من استوفى فقال لا اعرف ما تقول ولا اعتقد ذلك  
كلم بكفر وحديث ما ذكر في الجامع ليس ما سبدا ما قاله بعض المتأخرين كما يؤممة ظاهر الجواب بل هو  
بيان الواقع وكان المناسب ان يذكره اولام يقول وفيه رد الخ قال بعض المتأخرين انما يشترط الاستيماق  
اذا لم يوجد منه الدلالات الظاهرة على الاسلام اما من وجدت منه نحو اقام الصلاة وايتا الزكاة  
واكل في سبكتا فانه يحكم باسلامه كذلك ويكون ذلك في مقام الاستيماق به قال جمهور  
المتأخرين في السطور الثاني بالهز وكانه مستحق لم وقوله اي قول المنصف وباسمايه ومفاته يتلوه  
دلتا لا تناق وكذا في حديث الاعرابي المتقدم ذكره فان النبي صل الله عليه وسلم النبي منه بطله  
الشهادة في ثبوت الايمان من غير بيان اثبات الصفات لا يقبل خبرا اذا كان ينبغي ان  
يقول لعدم الاسلام كما حل بقية العباد لان الشهادة تتوقف على معان اخرى تتوقف على  
سبعة امور وهذه الاربعة وهي السر والحرية والذكور والعدول وعدم العوانة وعدم ثوبه  
محدود في قذف وعدم العداوة الدينيوية للافتقار فيها الى التميز والولاية والكمال وتكمل  
النصاب واستقامة المحاسبة واتالة الشئ من مخالفة في الدين ولكون رد شهادة المحدود من تمام  
حله بخلاف الرواية في الاستطاع موصدا لاضال اطلق واريد به المعنى القائم بالقطع من  
الاجار لا مطلقا اما الظاهر فالمرسل الارسل في اللغة الاطلاق يقال ارسل البعير ايا اطلقه يعني  
به من الاجار ما لعدم فيه التقييد بذكر الواسطة بين الراوي وبين من روي عنه وفي اصطلاح  
المحدثين ما ترك التابيل الواسطة بين الراوي وبين الرسول صل الله عليه وسلم بان رفعه التابيل الى النبي  
صل الله عليه وسلم سواء كان كبيرا او صغيرا بان قال قال رسول الله صل الله عليه وسلم كذا او فعل كذا او يحضر  
كذا او نحو ذلك وبعضهم كصحه برفع التابيل الجبر وهو من لقي جماعة من الصحابة وجالسهم كعبد الله بن عبد  
من الجنا وسعيد بن المسيب واما لما اذا انقطع الاسناد وقبل الوصول الى التابيل بان كاليه راولم سبع من  
الذكور فوجهه فليس يرسل عند الحاكم وعنه من اهل الحديث بل يسمي منقطعاً ان كان الساقط منه واحد الخب  
وان كان اكثر من بعض لا منقطعاً ايضا معلقاً ان كان السقط من مادي السند واما عند اهل الامول  
والفقهاء فكل ذلك يسمى يرسل وذهب اليه من الحديثين الخطيب وقطع به وقال ابن عبد البر المرسل مخصوص  
بالتابعين والمنقطع شامل له وغيره وهو على كل ما لم تنصل اسناده سواء غري الى النبي او الى غيره  
وهو اوجه اقسام يرسل الصحابي ومرسل التابعي وتابعه ومرسل من دونهما ومرسل من وجه  
دون وجه وحكم كل من هذه الاقسام بحسبه تقبل بالايجاج حملوا روايتهم على السماع اذ هو  
الاصل فيهم الا اذا مر حوا بالرواية عن العرف لكن نقل صاحب المعتمد عن الشافعي انه قال اذا قال  
الصحابي قال النبي صل الله عليه وسلم كذا او كذا قبلته الا ان اعلم انه ارسله يعني حجة عندنا  
ومالك واحمد بن حنبل في رواية عنه واكثر المتكلمين ورده اهل الظاهر وجماعة من ائمة الحديث  
مطلقا وفصل السابق الى او استوك في رساله عنك عدلان الخ يقال انما من غير المتبول لا يصح



يقولون وجاب بان انصاف امر الى الحق قد يعوي كالمعوق اذا ترددت الحجج او كمن اتاه بوجه  
لخرى بان اسنله مرسله مرة اخرى او اسنله غيره ولهذا قال الساق في قنبل من اسبل سجد بن  
السبب لا في تبخيرها فوجد بها كمالا مساندا فان قلت استرط اسناده غيره باطل لان العمل حذيفة  
بالمسند فالحجاب ان المسند قد لا يثبت عدالة رواية مقبل المرسل ويجعل قوله حجة بان الحسن  
بذات الراوي اي على ما فظ من المسند وهو الصواب او المتابع مثلا يستلزم الجمل بمقتضاه وهي العدالة  
والعقبه وغيرهما قوله من احداث الصحابة الذين لم يكن ترويه حجة قوله والحسن متى قلت لكم حديثي  
فلان فهو حديثه لا غير ومضى قلت قال رسول الله صلى الله عليه وسلم سمعته من سبعين او اكثر  
ولكن ان تقول فعل هذا من رد المرسل فقد رد اقوي لامر من المرسل والمسند اقوي فلهذا يجوز في الزيادة  
به على الكتاب كما يجوز في المسند وفي الجواب ان هذا ضرب من رية يثبت للمراسيل بالاجتهاد فلم يحجز  
النسخ عنه بخلاف المتواتر والمتورقوله والجمل يعني الراوي جواب عن استدلال الساق في  
وحاصله ان جعل السامع بمقتضى الرواي لا يضر لان التقدير ان الناقل عدل ضابط فلا يثبت  
بالعقبة عن حال الرواة ولا حجب بمقتضى الحديث ما لم يسره عن عدل وقد يرفع بان مبني امر  
العدالة على الظن والاجتهاد فربما ينظر غير العدل عدلا باعتبار الطاهر فيكون المعنى عدالة  
الراوي عند السامع وقد يقال كلاما في الواقع والعيادة كعدم عدول وجاب بان الحديث في جمل  
ان يكون محاسبا وان يكون تاجما وعلى الثاني فيجوز ان يكون ضعيفا وان يكون ثقة قوله غير لقرون  
الثاني والثالث كان المناسب ان يقول دون القرون الثلاثة الصحابة وانما علم وانما علم  
وحكم هذا الحكم حكم ما سبقه من الاقسام في القول مطلقا سواء كان المرسل من ائمة المنقل او من غيرهم  
وبه قال جمهور اهل السنة وجمهور المعتزلة وجماعة من اهل الحديث وقول الطاهرية وكثير  
من الحديثيين لا يميل مطلقا وحكم عدم حكم الحديث الضعيف لا يحجج به الا ان يحججه بحججه من وجه  
اخر نوعان انقطاع نقصان في الناقل لقوات بعض شرائط المقدم ذكرها وانقطاع لغرضه  
دليلا اقوي منه يمنع ثبوت حكمه فينقطع معنى بالضرورة يعني لا يثبت خبره حتى لو اخرج كافر  
بجحاسة الما لا يجوز له التيمم ولكن لا يفضل اذا غلب على الظن صدقه رتبى الماتم بينهم ولذا الحكم  
في الفاسق والمستدع بخلاف الرواية فانه ترد مطلقا هو الصحيح بخلاف المعاملات التي لا الزام بها  
كالهدايا حيث يجوز الاعتماد فيها على الفاسق من غير تحرر والمستور ملحق به على الصحيح بان  
خالف الكتاب اي على وجه لم يكن رده اليه من غير نصف كجر فاطمه بنت قيس وحديث الفضل شاهد  
ومعنى المدعى حديث المرأة فان الاول يخالف لقوله تعالى استكفوهن من حيث ينهين عنهن وجدهن  
اما في السكنى فواقع واما في النفقة فلان من وجدكم محول عليها القراءة ابن سعود وانفقوا عليها من  
من وجدكم والتاريخ يخالف لقوله تعالى واستشهدوا شهادتين من رجالكم الآية فعند عدم الزوجين  
اوجب رجلا وامرأتين اذ لو قامت اليه مع الشاهد الواحد مقام الوايتين لما اوجب حضورهما مع  
كون النساء ممنوعات من الخروج وحضور محاسن الرجال والناثا يخالف لقوله تعالى فاعتد واعلم  
مثل ما عندي عليكم وان اردت هذه الاجابة تقدم الكتاب عليها لكونه نظريا متواترا النظم واما

الخلاص في عومانه وظواهره حتى كان عام الكتاب وظاهره اول من خاص الحديث وانه وامتنع نسخه والزيادة  
به عليه خلافا للساق وعامة الاموليين على ما عرف في تحت العام وانما قيد بعدم القول باننا نزل  
مع النقص لانه ان امكن تاويله من غير نقس فيقبل على التاويل الصحيح لعدم معارضة عموم الكتاب وانما  
لم يبين مع النقص لانه لو جاء من التاويل مع النقص لبطل النقص من الكلام كله كذا قيل وفيه تأمل  
وحججه ان العمل بالادلة ليس من امكن اول من احتمال احدهما والآخر اذا عرفت ذلك فلهذا  
ان تمثيل السارح لمخالفة الكتاب بقوله عليه السلام لا صلاة الا بكحة الكتاب ليس بظاهر لان هذا  
الجنز مقبول لانه امكن تاويله من غير نقس فالمناسب في التمثيل بائنا به فتنبه له مثل  
ماروي انه عليه السلام نقس بشاهدتين رواه مسلم فانه يخالف لقوله عليه السلام البينة  
على المدعي واليمين على من انكر منق عليه من حديث ابن عباس بيان المخالفة انه صلى الله عليه وسلم  
نتم وهي منقطع الشركة في الجنز المسموعة فوق جنز الواحد ولا يجوز نزول الاقوي بالاضعف ولكن ان يقول  
نظمهم المنة فيقطع الشركة ليس هنا بظا كليا لا تقاضاه بقوله عليه الصلاة والسلام اذا قال الامام  
ولا القائلين يقولوا امين حيث يومن الامام ايعاض وجود المنة فمات له بان ورد احاد ايضا  
استمر من الحوادث وعم به السوي لانه حينئذ يعارض ادلة العدالة على وجوب تسليم الاحكام فان قيل  
فعل هذا لا يكون فيما اخر من الانقطاع بواسطة معارضة الكتاب والجنز المسموعة فمات  
اخر باعتبار احتمال المعارضة للقيمة العقلية وهو انه لو وجد هذا الحديث لاستمر لثبوت الرواي  
وعوم حاجة الكل اليه ولا يخفى ان هذا القضية ليست قطعية حتى يودي الجنز بعارضها واعلم ان رد  
الحديث المخالف للحديث العامة مختار الشيخ ابي الحسن الرضي وجميع المتأخرين من الحاشيا وذهب عامة  
الاموليين والساق في جميع اصحاب الحديث الى قوله اذا حج سرك او عرض عنه الائمة من العدد  
الاول اذا نزلوا الحاجة به مع وقوع الاختلاف فيما بينهم عند بعض المعنى اذا اختلفت الصحابة في حكم  
حادثه ولم يحجج واحد منهم بالحديث كان ذلك دليلا على ريبه او انسخه وذلك لانه لو لم يكن  
لقد ثبت الاحتجاج به عملا بدليل الحديث الذي هو اقوي من الراي وقطعا للخلاف ورفعا للمنة  
وهذا مختار بعض اصحابنا المتقدمين وعامة المتأخرين وذهب عنهم من الاموليين واهل الحديث  
الى بقوله اذا ثبت سركه لا اذا نزل العمل والحاجة به لا وجوب رده لان الجر حجة على كافة الافة  
والعجائ في محجج به كغيره فانه لما استدانتها والحادثة لم يعمل الخ فيد نظرا لتسابعة يدعون انه  
ستورسل من قولهم رواه سبعون من الصحابة واقول يرد ذلك بخارواه البخاري عن انس انه قال  
صليت خلف رسول الله صلى الله عليه وسلم وخلف ابي بكر وعمر وعثمان فكانوا يفتكرون القراءة خلفه  
واخرجه مسلم بلفظ لا يذكرون بسم الله الرحمن الرحيم في بيان محل الخبر المواد محل الحادثة التي  
ورد الخبر بها سواء كان جرا عن الرسول او لا وينتهي الكلام على هذا القسم في تعليل الاول بما يتحقق حقا  
لله وذلك نوعان عقوبات وعجزها والثاني فالعباد وهي ثلثة اقسام منقرض من الاقسام خمسة اقسام  
وسباني نقصها فان الصحابة علموا بان جارا لاحاد من غير استواء عدد واما استواء العدد  
في باب الشهادة فقد جابا بالنقص على خلاف القياس فلا يقياس عليه بما لو اخذوا الصبر في الشهادة







كونه لظهور عليه دينه وغفله على هواه بامتناعه عما يوجب الفسق وحكمة العمل به لاعتماد  
لخفيته وانكر بعض الظاهرية هذا التقسيم وزعم انحصار في الصدق والكذب وانكر ما يجهلها وهو باطل  
احد ما يدل عليه طرق السماع اي وطرق الحفظ وطرف الاداء اما طرق السماع فتتوفا لاجله حلت  
الرواية والنصف به اما صحابي او غير فان كان صحابيا فالفاظه ستة مرات بجمعها ارفع من بعض  
حسب المصاحفة على السماع منه عليه السلام وعدمها الاول فوك الصحابي سمعت رسول الله صلى الله  
عليه وسلم يقول كذا او اخبرني او حدثني او سألني بكذا فذكر من هذه الالفاظ خبر مقبول عنه  
عليه السلام واجبا للمقول باتفاق وهذه اعل المراتب الثلاثة قوله قال رسول الله صلى الله  
عليه وسلم وهو محمول عند اكثر على السماع منه عليه السلام وهذه دون الاولى الثالثة قوله سمعت  
رسول يامر كذا او ينهى عن كذا وهي عند اكثر درجة وهذه دون الثانية والرابعة ~~امرنا~~ امرنا  
بكذا ونهيننا عن كذا او اوجب علينا كذا او حرم علينا كذا او سمعنا كذا او قلنا كذا او قلنا كذا او قلنا كذا  
اي رسول الله صلى الله عليه وسلم ودون الثالثة الخامسة قوله من السنة كذا وهي محمولة عند اكثر  
على سنة النبي عليه السلام واللام وليست محمولة عليها عند اكثر والكجي والدبوي وتسمى ائمة وخو  
الاسلام ومن تابعهم من متابريها ما والظاهر قول اكثر وهذه دون الرابعة السادسة  
قوله كنا نفعل كذا او كانوا يفعلون كذا وهي محمولة عند اكثر على فعل الجماعة كلام وهذه الرتبة  
دون ما تقدم وان كان الراوي غير الصحابي فالسماع بالنسبة اليه نوعان عزيزة ورحضة  
والمراد بالعزيزة هنا ما يكون من جنس الاستماع وذلك على اربعة انواع نوعان من ذلك حقيقة  
احدهما احق من الآخر ونوعان عزيزة لهما سمة بالرحضة والافانواع المذكورة في السراج  
ثم يقول له مستفهما اهو كما قرأت عليك فيقول له نعم وكوها او تقول هو لك بعد فراعك من  
القرأة عليه الامر كما قرأته على وكوه من غير سبق استفهام له عن ذلك واختلفوا في سلوكه  
والحق انه لا يفسر انما يمكن بداهة وهذا هو النوع الاول او يقرأ الحديث عليك وهذا النوع  
الاول مستويان في الرتبة لاسموية لاحدهما على الاخر كما هو منقول عن ملوك واستنباحه من علم  
الدينه ويعظم علما الكوفة والحجاز وقال المحدثون الثاني اعل المراتب مطلقا وهو مذهب  
جمهور اهل المشرق ونقل عن ابي حنيفة وايزابي ديب ومالك في روايته عنه ترجيح الاول والمجلة  
ما ارفع مما بعدهما وهذا هو النوع الثالث وهذا هو النوع الرابع ويذكر اسناده  
الى النبي صلى الله عليه وسلم ويذكر منه بتمامه فاذا بلغك رسالتني المناسب ان يقول فاذا  
بلغته رسالتني بالمخاطب فليرو عنه اذ ما ذكره انما يناسب الكتاب فيكونان مجتمعين  
اذا اتينا بالبينه وقال عامة اهل الحديث لاحاجة الى البينة بل يكفي المكتوب اليه ان يعرف  
خط الكتاب وان يغلب على ظنه صدق الرسول هذا وبني فتم اخرج يذكره المصنف وهو ان يقرأ غيرك  
على الحديث وان شفع ولعله ادرجه تحت قراءة الحديث بجامع ان القاري اذا قرأ السماع هذا  
ما يغلب على الخلل بل وجه العروة وما يفتية اذ هذه الانواع ينبغي ان يقول في اذ التسمين الاولين  
حديثي وقيل هو مذهب بعض المجازيين والكوفيين وعليه الزمري ومالك وسفيان وكجي من عبيد

خطان وهو مذهب البخاري وجماعة من اهل الحديث وذهب اخرون الى انه يقول في الاول اجزئي  
دون حديثي وعليه المتابعين وسلم وجمهور المشارقة وذهب بعضهم الى انه يقول فري عليه وانا اسع  
فاقر به دون حديثي وبه قال ابن المبارك وكجي التميمي واحمد بن حنبل والنسائي وغيرهم ويقول في التسمين  
الاخير اجزئي دون حديثي هو المختار وهو الذي لا استماع فيه اي ليس من الفاظ الحديث لاسناده  
واما هو كحضاد والحاصل ان الرخصة ما يكون من الخلل بعز ما ذكرنا من انواع العروة وانما كان هذا النوع  
من الخلل رخصة لما فيه من توسعة الامر في الرواية كالاخارج اي المجردة عن المناولة وهو ما  
ان يقول الحديث اخبرني فلان بن فلان بما في هذا الكتاب فاخبرني كذا يروي عنى ولم يعطه  
الكتاب لو كان له والمناولة اي الاجازة المفيدة بصفة المناولة ولها صور منها ان يدفع  
الشيخ اليه اصل السماع او قرعا مقابل به ويقول له هذا سماعي او روايتي عن فلان فاروه عنى  
او اجزئي لك روايتي عنى ثم يملكه اياه او يقول له خذ واتخذ وقابل به ثم رده اليه ومنها  
ان يجي ان الطالب يكتب الى الشيخ او يحرس حديثه فيعرضه عليه فياخذ به الشيخ وهو عارف  
مستعظم بعينه اليه ويقول له وقفت على ما فيه وهو حديثي عن فلان او روايتي عن سفيان  
فاروه عنى واجزئي لك روايتي عنى وهذه الاجازة تسمى حاله محل السماع عند بعضهم وبه  
قال مالك وعين حاله محله عند آخرين وصححه ان الصالح وقال انها مخطئة عن درجة الحديث  
لفظا والاجازة قراءة وقد يكون المناولة مجردة عن الاجازة بان ساوله الكتاب ولا يقول له  
اروه عنى ولا اجزئي لك روايتي عنى وهي صحيحة معول بها عند اهل العلم ومردودة عند آخرين وهو  
الظاهر لان المناولة زيادة تطف احدتها بعض المحدثين فأكبر الاجازة فكانت المناولة  
فما من الاجازة لانها بالانفاق والاحتمال الرواية بها ان كان الكتاب محملا  
لزيادة والنقصان غير ما سئل عن الخبر قال من ذلك فذكر عند ابي حنيفة ومحمد وول ابو  
يوسف يصحها قياسا على اختلافهم في كتاب القاضي الى القاضي فان علم السامع من بما في الكتاب  
شرط عند ابي يوسف هكذا امكن الخلاف بعض المتأخرين والاصح انه لا خلاف في رد هذه الاجازة  
فما ذهب تسمى ائمة لان ابي يوسف انما لم يشترط علم السامع بما في الكتاب للمرفوع فان الكتاب  
يشتمل على الاسرار عادة ولا يربد الكاتب ولا المكتوب اليه ان يقف عليه غير ما صيغته لنفسه القضا  
عن عوام الناس بخلاف باب الرواية فان منها ما على الاستسار لانها اصل الدين فلا وجه للحكم  
بصححة حمل الايمانه فيها قبل العلم ان تحفظ الراوي الحديث السمع من وقت السماع  
لحفظه والهم لعنا كمال وقت الاداء وهذا مذهب ابي حنيفة ولهذا قلت روايتي  
ان يعتمد الكتاب الذي يروي فيه سواء كان خطه او خط غيره معروفا كان العز او غير معروف  
ما كان له جعل الشارح هذا جوابا للشرط المذكور في المتن وهذا محل غريب من هذا الشارح  
حيث ذكر جوابا للشرط المتن مع ان جوابه ياتي بل هو ليس كمن لانه وان جاز ان يذكري في السراج جوابا  
كسرط المتن ينبغي ان يذكر ايضا شرط الدخول على جواب المبتلي ليرتبط الكلام ببعضه ببعض فكان المنا  
ان يقول واذا كان كذلك يكون فالح لان المذكور من قوله تحفظ فيكون ذكره ذلك فاما مقام حفظه



من وقت السماع الى وقت الاداء تكون الى الكتاب جهة اي لكل الراوي الرواية بها والسيان الواقع  
قبل الذكر مستقلا فقدم اسكان الخبر عنه في حق من ليس بعموم لاجل الرواية به عند اي حصة وكذا  
لو وجد القاضي في خريطة حمل مكتوب بخطه ولم يذكر الحادثة او شاهد خطه علمه لا لاجل الرواية بل لانه  
يتذكر الحادثة وقال خبره واستأق في كل حال وان لم يذكر الحادثة وقد وافقها ابو يوسف عن ذلك  
في الحمل اذا كان في يد القاضي او يد امينه على التزوير وعدمه في العمل والحمل اذا كان في يد غير القاضي  
وامينة حتى لو كان العمل في خريطة الشاهد اصاح له الاعتداد عليه عند اي حمل المحفوظ بيد القاضي  
او يد امينه وفي قول محمد بن يسير وتوسعة على الناس وعليه الان العمل والغلبة ما قاله ابو حنيفة  
قال بعض العلماء لا يجوز نقل الحديث بالمعنى اختلف العلماء في جواز نقل الحديث بالمعنى فمنعه جماعة من  
التابعين واختاره الراوي من اصحابنا والخاصة بغيره من اهل اللغة مثل بقوله صل الله عليه وسلم  
نعم الله امر سمع مقالتي فوعاها فادها فاسمعها الحديث واجازة عامة العلماء في بعض الصور لم كان  
علما بالمعنى بطريق الرحمة علما بما اخرج ابو بكر الخطيب البغدادي في كتاب الكفاية عن يعقوب  
بن سلام اللبني عن ابيه عن جده قال اخبرنا رسول الله صل الله عليه وسلم فقلنا له يا اباينا وامهاتنا  
يا رسول الله انما سمع منك الحديث ولا نقدر على تاديبه كما سمعنا منك قال عليه السلام اذا لم تخلوا  
حراما ولا تخلوا حلالا واصتمم المعنى فلا بأس وباتفاق الصحابة على نقل بعض الاوامر والنواهي والحديث  
بالفاظهم لقولهم امر النبي بكذا او نهي عن كذا او رخص في كذا او اوقل كذا او حو امنه او فريسيه منه فان  
ذلك قد شاع فيما بينهم من غير تكره او اعلم ان حمل النقل بالمعنى في غير ما دون في كتب الحديث اما  
ما دون منها فلا يعبر عن لفظه سواء روي فيها او نقل منها كذا افادة ابن دقيق العيد والوادعي  
الحرج والنصب وذلك غير موجود فيما اسملت عليه الكتب فان كان الحديث حكما الحاصل ان السنة  
في هذا الباب على خمسة اوجه حكم لاسمه معناه ولا يحمل الاوجه واحد او طاهر لا يحمل غير ما ذكر  
وحمل ومقتضاه وشكل مشترك فان كان حكما لا يحمل غير المعنى المفقود منه لقوله صل الله عليه وسلم  
من دخل دار ابي سفيان فهو امن مع نقله بالمعنى لم له بغير الحديث من وجد دار ابي سفيان جاز  
ثم لا حاجة الى قوله لا يحمله غيره لما في اقسام الكتاب باي كان عامما احتملا للمفهوم لقوله عليه  
من بدل دينه فاقلوه فان موحية العموم والمراد بحمله وهو المصحح اذا لا يني والصحيح لاسما عمدا  
ما جوامع الكلام فلقوله عليه السلام خصص جوامع الكلام الله اعلم به ولكن الاصح ان ما كان من  
جوامع الكلام يخص به عليه السلام واما السراية للترجي لان المفقود عن الاثبات بالمثل غير ما مور  
على العسر وحلافا لمن احاز من سناجحتا لمن كان جامعيا بين اللغة والفقه اذا ظهر له معناه  
الطعن الذي يلحقه اما ان يكون من قبل الراوي او من قبل غيره والاول على خمسة انواع والثاني نوعان  
وسياقي ذهبي الترجي واحدا من قبل في رواية عنه ان العمل بلفظه كافي النوع الاول وهو  
تخارج القاضي الامام ابي زيد ومن تابعه من المتأخرين وذهب مالك والشافعي وجماعة من المتكلمين  
الى انه لا يقطر العمل به وقيل سقوط العمل بها انكره الراوي قول ابي يوسف والعمل به قول محمد  
ومارفع من هذا النوع حديث ربيعة عن سهل بن ابي صالح عن ابي هريرة عن النبي صل الله عليه وسلم

قضى بشاهد ومين فان عبد العزيز بن محمد الدار اورد في قال فقلت سهلا فسألته عن روايته  
ربعة عنه هذا الحديث فلم يعرفه وكان يقول بعد ذلك حديثي ربيعة عن فردة اصحابنا لا نقل  
بانكار سهل وعلم به الشافعي وهو الظاهر لان كل واحد منهما اي من الاصل والفرع والراوي  
عنه والراوي مكذب لا يجوز فلا بد من كذب واحد من معين وذلك موجب للمدح في الحديث ولكن لا  
يمدح ذلك في عبد الله بن النسيب بعد انه كل واحد وقع السك في روايته فلا يستر البعس بالسك  
وقايدته نظير في قبول رواية كل واحد منهما في غير ذلك الخبر وبانكار الراوي ينقطع الاصل  
لانه يصير منافقا بانكار مع الشافعي لا يثبت الرواية ويبدون الرواية لا يثبت الاتصال فلا  
يكون حجة او عمل بخلافه هذا هو النوع الثالث اعلم ان الراوي اذا اثنى خلاق ما رواه  
او عمل خلافه فلا يجوز ذلك من ان يكون قبل روايته الحديث وقبل بلوغه اياه او قبل بلوغه  
قبل الرواية او بعد الرواية او لم يعرف تاريخه ولا يخلو كل واحد من ان يكون خلافا بيقين  
فان كان قبل الرواية وقبل بلوغه اياه لا يوجب ذلك جرحا في الحديث بوجه لان الظاهر ان ذلك  
كان مذهبه وانه ترك بالحديث لما بلغه احسانا للظن به وكذا ان لم يعرف التاريخ لان الحديث  
حجة بيقين في الاصل ورفع السك في سقوطه فوجب العمل بالاصل ويجعل ان المخالف كانت قبل  
الرواية لان العمل على احسن الوجهين واجب ما لم يبين خلافا وكذا ان كان بعد الرواية واسم  
يكن خلافا بيقين بان كان للفظ عام لا يحمل خصوصه دون عمومه او متكررا فعمل باحد وجوهه  
وان كان بعد الرواية وبعد بلوغه اياه وذلك خلاف بيقين فذلك يوجب جرحا في الحديث  
كما روت عائشة رضي الله عنها ومن هذا النوع حديث ابي هريرة عن النبي صل الله عليه وسلم قال انقل  
الايمان ولو غلب الكلب سبعاء صح من فتواه انه يظهر بالفضل ثلاثا فعلمنا بالقبول واستقطنا العمل  
بالحديث حملا كذا لعل يتوفى النسخ عنه او الاطلاع على ان مواد النبي صل الله عليه وسلم ما زاد  
على الثلاث المذهب كما روت عائشة رضي الله عنها الحديث اخرج ابو داود والترمذي  
ثم ان عائشة روت بخت اجها حفصة بخت عبد الرحمن لقد روي عن النبي صل الله عليه وسلم ان عبد الرحمن  
غابيا بالسام فلما رأت عائشة جوار تزوج بخت اجها بغارس لكونها وليه عند غيبة الولي الاقرب  
فقد روت بكاح المرأة لنفسها دالة لان العقد لما انعقد بعبارته غير المنزوجة من النساء فلان  
يقعد بعبارتها اول فيكون فيه عمل بخلاف ما روت فبينهم به نسخة وان كان خلافا بان  
خالف الخ هنا سقطت النسخ وحق العبارة وان كان خلافا باطلا بان خالف الخ كما قدمناه وبقين  
وفي بعض اختلاف هذا هو النوع الرابع مثل حديث ابن عمر رضي الله عنه ان النبي صل الله عليه وسلم  
قال النبي يعان بالخيار ما لم يتفرقا رواه اصحاب الكتب السنة واللفظ للخيار  
وسلم البيهقي كل واحد منهما بالخيار على صاحبه ما لم يتفرقا لا يبيع الخيار وفي لفظهما اذا اتباع  
الشابيعان بالخيار فكل واحد منهما بالخيار من بيعه ما لم يتفرقا فالحديث يحتمل للفرق فلا بد ان  
والفرق بالاقوال وقد حمله بن يحيى على الفرق الايدان ونحن حملناه على الفرق الاقوال لان في الحديث  
اشارة الى ان المراد بفرق الاقوال لا هما شيان حقيقة حالة مباشرة العقد وقبلها وبعدها



الطلاق اسم المتبايعان عليهما بحان باعتبار ما كان او باعتبار ما نوله والطلاق على الحقيقة او على التام  
فلا يدل بحانه كجواز حمل اللفظ الواحد على حقيقة واحدة ومجازة فلو علمنا ما روي الخ الله اعلم به  
وعلى تقدير يتونه فمن يدين على ان المراد تفريق الأقوال فان قيل لانه ذلك هو الحقيقة قلنا في الحديث  
الاول لذلك قورناه فلا حاجة الى ذكر هذا الحديث لانه ليس يفرج في ذلك وانما يوجد منه المطلوب  
بالاشارة كما في الاول بها سواء قائل والامتناع عن العمل به هذا هو النوع الخامس قاله  
حديث بن عمرو رواه الستة وعمل الصحابة بخلافه هذا هو الثاني من نوعي الطعن وهو ما يلحق  
الخبث من قبل الراوي وهو قسمان طعن القهاري وطعن بغيره من اية الحديث والاول اما ان يكون في  
حديث لا يحتمل الخفاء في حديث يحتمله وحكم القسم الاول بحكم الانكار من قبل الراوي وهو خروج الحديث  
عن كونه حجة ومثال الحديث الذي من جنس ما يحتمل الخفاء انما لم يخرج الحديث عن كونه حجة  
في مثال الحديث الذي من جنس ما يحتمل الخفاء انما لم يخرج الحديث عن كونه حجة في هذا  
القسم لان الحديث الصحيح واجب العمل به فلا يتوكل المخالفه بعض الصحابة اذا امكن الحمل على وجهه  
حسن وهو انه انما عمل بخلافه خفا النص عليه لانه ما يحتمل الخفاء لكونه من الحوادث النادرة في  
فان قلت حديث القهقهه رواه عبد الرزاق في مسنده ائيدل البقرة للوصل والاولا  
قلت قال النووي اذا روي بعض الثقات الحديث مرسل او بغيرهم متصلا فالصحيح ان حكمه لمن اوصله  
على ان المرسل حجة عند الخصم اذا اعتضد بحجه من طريق آخرى وكذلك نقول الجهمي غير معروف بالثققة  
بين الصحابة وابو هريرة اعلانه والحوادث ان جنس القهقهه رواه كثير من الصحابة وعمل به  
والسابعين فكذلك اقدم على القياس كذا قالوا وفيه كونه رواه كثير من الصحابة بطروا الله اعلم  
والطعن المهم وهذا هو القسم الثاني من اقسام الطعن من جهة غير الراوي وهو الطعن  
من اية الحديث وهو ثلاثة انواع لانه لا يحلوا اما ان يكون بهما او مفسرا والمفسر لا يحلوا اما  
ان يفسر شي يوجب الجرح او يثبت لا يوجب مثال ان يقول هذا الحديث منكرا وخروج او مشروك  
الحديث وليس يعدل وليس يضمنه من غير بيان سبب الطعن لا يخرج الراوي عن الرواية  
ولا يقتضيه حديثه والحق ان الجرح ان كان ثقة يصير باسباب الجرح ومواقع الخلاف ضابط  
لذلك فيقبل جرحه المهم والافلا الا اذا وقع مفسر هذا هو النوع الثاني وهو الطعن المفسر  
ما يصلح طعنا وهو على وجهين متفق عليه وجرح كجده فيه فالثاني غير مقبول وذلك الطعن  
بالارسال وترب السبيد لمن يعتقد ابا حبه والاول ان كان الطاعن من اشهر النجدة في الدين  
والعدالة والامانة كان جرحه مقبولا والحديث به مردود الا ان اعتضد بحجج معتقة وان  
كان الجرح معروفا بالنقص وللعداوة كالمحدثين بالنسبة الى اهل السنة فلا يقبل  
تجرحه لان الظاهر انه انما حمله على ذلك الجبهة والنقص حتى لا يعمل الطعن بالتدليس  
هذا هو النوع الثالث وهو الطعن المفسر بما لا يصلح طعنا وهو غير مقبول وفي الاصطلاح  
كتمان انقطاع في الحديث اي في اسناده بان يورده بلفظ يوم الاتصال والصححة كان يقول  
حديثي فلان عن فلان ولا يقول قال حديثي فلان وسموه هذا يعني ثقته وعد بعضهم الاسناد

العتس من قبل الراوي والمقطع حتى يبين انما له بغيره والصححة من قبل الاسناد المتصل  
بشرط بلائها الراوي الذي روي بالثقة من التدليس بشرط يتوث ملاقاته لمن عن عن عن  
وبشرط بعضهم ان يكون معروفا بالرواية عنه واكثر بعضهم بالعامة اما اذا قال في حديثي فقد  
زال الوهم في جميع الوسايط لان حديثي يستعمل في المتباينة وذلك مثل ان يقول حديثي ابو  
سجد وهو ثقة للحق البصري ومحمد بن السائب الكلبي من غير بيان تعلم انه الاول فيكون الحديث  
به صحيحا لانه ثقة او الثاني فيكون الحديث به صحيحا لانه غير ثقة وقد عد بعضهم هذا النوع  
جرحا والصحيح انه ليس بجرح هذا الذي سماه الشيخ تلبيسا نوع من التدليس عند اهل الحديث  
الح اعلم ان التدليس على ثلاثة اقسام الاول تدليس الاسناد وهو ان يسقط الراوي اسم شخص الذي  
يبيع منه ومن ثم ياتي شخصه او من فوفقه فمستد اليه الحديث بلفظ يوم الاتصال لقوله عن  
فلان او قال فلان موها بدلك انه سمعه من رواد عنه وانما يكون ذلك تدليسا اذا كان المدلس  
قد عاصم المروي اولي ثقة ولم يبيع منه ذلك الحديث الذي دلسته عنه الثاني وتدليس الشيوخ  
وهو ان يصف المدلس شخص الذي سمع ذلك الحديث منه بوصف لا يعرف به من اسم او كنية او  
نسبه الى قبيلة او بلدة او صيغة او نحو ذلك والحاصل له على ذلك كون المروي عنه صحيحا  
في دلسته حتى لا يظهر روايته عن الضعفاء او كونه مفرقا في السن او ناخوت وفاته  
وساؤه فيه من هودونه او اهام كثر الشيوخ وهذا النوع مروي عن ضعف عن ثقة  
فيستقط المدلس الضعيف من سماعه ويجعل الحديث عن شخص الثقة عن الثقة الثاني بلفظ  
كتمل الاتصال فيستويك الاسناد كله بالثقات وهذا اسناده من التدليس وكذا لا يقبل  
اذا التزكيت يستقره الحقة فلا يزال يقول ويعدل فانه ح يكون جرحا وكذا لو كان بغير حق  
ولا تاويل قد يقع التعارض الخ شرع في بيان التعارضه بعد فراغه من الخ السالمية  
عما لان الاصل عدمها والفرق بين التعارض والمناقض لان المناقض عند من لم يجوز تخصيص  
العله هو وجود الدليل في بعض الصور مع تخلف الدلول سواء كان لما منع او لا وعند من جوزه  
هو وجود الدليل مع تخلف الدلول عنه بلا مانع والتعارض يقابل الجحيز المتساويين  
على وجه لا يمكن الجمع بينهما بوجه فالتناقض موجب بطلان نفس الدليل والتعارض يمنع  
ثبوت الحكم من غير تعرض للدليل هذا هو الفرق بينهما في اصطلاح الاموليين الا ان كل  
واحد منهما في النصوص مستلزم للآخر لان التعارض بينهما المناسب ان يقول بينهما  
لكن ترجح احدهما باعتبار ان التعارض انما يكون بين الجحيز لان ذلك من امارات العجز  
فان من اقام حجة متناقضة على شي كان يحجج عن امامته دليل سالم عن المعارضة والجرح عن  
ذلك بناء على الجهل بخفايق الاشياء تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا فتثبت انه لا تعارض ولا  
تناقض في حجة وانما يقع التعارض بين الحج فيما يجئنا حلقا بالناصح والمنسوخ فان احدهما  
لا بد ان يكون مقدما فيكون مسوقا لما خفي فاذا لم يعرف التاريخ لم يكن التمييز بين المتقدم  
والمتأخر من دفع التعارض ظاهر بالسبب البنا فلا بد من بيانه الخ يعني لما كان التعارض



قد يقع فيما بيننا فلا بد من بيان تفرقة لغة واصطلاحا وبيان ركنه وشروطه وحكمه لينتبه  
عليه معرفة طرق المزاج والتعارض والتعارض في اللغة القابلة على سبيل المناقضة يقال عرض له كما  
إذا سجد عاقده وفي الاصطلاح يقال الخطين متساويين على وجه لا يمكن الجمع بينهما وقد بنا  
بالمساويين ليحقق القابلة بينهما إذا الضيف لا يقابل القوي بنزج القوي عليه فالمتصور لا  
يقابل المتوازن وجنر الواحد لا يقابل المتصور لعدم إمكان الجمع احترازا عن مكان الجمع بينهما فإن  
التدافع بسقط عند إمكان الجمع بوجه وركن المعارضة ما وقع به تعريفها اصطلاحا وشروطها القاطنة  
الحكوم به وعليه ويندرج تحت ذلك وحدة الزمان والمكان والاضافة والقوة والفعل والكل والخز  
والهيئة والشروط على ما عرف في موضعه وهما في ما يجب التحقق جعل ركن المعارضة تقابل الخطين  
على سبيل المناقضة والحد والحل والزمان وتساوي الخطين شروطنا جعلها جعلنا شروطا وبالعكس  
وايضا جعلنا قضا والحكم شروطا وهناك وكذا ويمكن ان يجاب بان الشرط يجوز ان يطلق عليه الركن  
لقرينة من المناقضة كالكيفية الافتتاح والجملة كلام المصنف اولى وفيه تامل لان المناقضة لا بد منه  
في اعتبار الركنية فحرمة الجزع حلالا فانه لا تعارض بينهما لعدم اتحاد الوقت وكذا لا  
معارضة حدود في المنكحة قبل الحيض وحرمة غيره وكذا لا معارضة عند اختلاف الجهة كحرمة  
البيع عند المد او جواز في نفسه فان الاول من جهة الاعراض عن سماع المذكو والثنائي من جهة  
استماع شرايط الصحة ويمكن ان يكونا ناسبا فان ما يتوهم التقابل فيه ثلثة اقسام الاول  
ان يستوي القوة من غير ترجيح والثاني ان يكون احدهما اقوي بوصف تابع لجنس القوية العدل وخص  
العدل غير القوية وفيه معارضة وترجيح والثالث ان يكون احدهما اقوي بوصف غير تابع  
فالضم مع القياس لا معارضة ولا ترجيح فنقوله على السوابك كون الخارج التمس الاخر فانه سمي معارضا  
وقوله لامرية لاحدهما على الاخر يعني بالذات ليدخل التمس الاول الثاني فانها تحسب الذات متساويا  
لكن ترجح احدهما بقوة وصف تابع فيه فحكم القيمين الاخرين العمل بالاقوي وترك العمل بالاصغ  
لكونه في حكم عدم بالنسبة الى الاقوي لكن في الثاني بحسب الترجيح دون الثالث وحكم التمس  
الاول العدل الى غيرهما كما سياتي ان تغدرف معرفة النسخ منها وتغذر الجمع بينهما حتى لو امكن  
شي منهما عمل به وسمل الجمع عندهم العمل بالنسبة بين  
الميراث السنة او على الترتيب يعني بحدود المتواتر منه من السنة ثم الى المتصور الى جبر الواحد الحروف  
بالفقه والتقدم في الاجتهاد وحكمها اي حكم المعارضة يعني في القسم الاول الميراث السنة ان وجد  
لانها خلف عن الكتاب او ال اقوال الصحابة والقياس ان لم توجد تجوز الميراث عند تعارض الايتين  
الى اية اخرى وعند تعارض السنتين الى سنة اخرى او اية او اجزاء معقول وتقرير الجواز ان هذا  
السؤال مبني على جواز الترجيح بكثر الأدلة وهو مختلف فيه بين الامور بين ذهب اصحابنا وبعض  
اصحاب الشافعي الى جواز ذلك العامة الى عدمه وهو قوله عليه السلام من كان له امام  
فقراءة الامام له فراه اخرجه بن باجه عن جابر ورفعه وفيه جابر الجعفي وهو ضعيف ولكن نوبع  
عليه وتغذر طرفه وله شاهدنا قوله عليه السلام فيما رواه مسلم في الحديث العروف واذا

افانتموا ولا يعارضها قوله عليه السلام فيما رواه الجماعة الجماعة انما كانت السنة  
لاصله من لم يقل بما حكيه الكتاب لانه محتمل في نفسه يراد به بقى العميلة فلا يعارض عن الحمل  
ما عرفت لكن روي بن حبان انه عليه السلام اس المؤمنين بقراءة الفاتحة ثبتت المعارضة  
سلم حديث الاملاء من المعارضة على انه اذا كان محتملا فكيف يثبت به الوجوب لانه على الدلالة  
وهنا الخائن ذكرناها في حاشية صدر التريفة من صلاة الكسوف وتعين برؤيتين كحديث  
المراد بحديثين في كل ركوع لان الخلاف انما هو في العدد الركوع انه روي في كل ركعة ركوعان وروي  
ثلاث ركوعات وروي اربع ركوعات وروي خمس ركوعات والخلاف ان ليس من التعارض وتساوي المكان  
التوفيق لكن حطوه منه على سبيل الفرض هذا وقد افرد المصنف في شرح الجمع استكالا فويا على التوفيق  
فليمرحع اما فيما يدرك به فهو مقدم على قول الصحابي ودكر في بعض الترويح ان من يقول  
ان القياس اقوال الصحابة في مرتبة واحدة الا فيما لم يدرك بالقياس كالركن في الواجب عنده  
البيع ما ترجح عند المجتهدين منها لان قول الصحابي لما كان بناء على الراي كان بمنزلة قياس اخر  
فكان بمنزلة معارض قياسين فيجعل ما بينهما بشرط التحرك بان كان التعارض بين القياسين  
واقوال الصحابة ايضا الطاهران هذا راجع الى قوله بان لم توجد لانه اذا وقع التعارض بين  
ادلة الكتاب والسنة واقوال الصحابة والقياس لم يوجد جديد دليل بما واثبه ويمكن ان يكون  
راجعا الى قوله او وجد ولم يبلغ شاهد ذلك لان الدليل الذي يصار اليه عند الجزا اما السنة  
ان وجدت واقوال الصحابة ان لم يوجد او القياس ان لم يوجد فاذا امير احدهما فوجد ايضا  
معارضات مماثلة ومضدق انه وجد دليل ولم يصلح لوقوع التعارض بينه وبين مماثلة به  
فاقتسامه معام ويوجد هذا ما قاله بعض السراح وعند تغذر المصير الى ما بعد التعارض من  
الدليل بان لم يوجد دليل اخر يجعل به او وجد التعارض في الجميع يجب بعد الاصول  
يجب تقرير الاصول اي انما لم واحد من الامور التي وقع فيها التعارض على ما كان في الاصل  
قبل ورود الدليل اما تعارض الدليل كان المناسب ان يقول بعد قول المتن من السنة  
واقوال الصحابة والافست اما تعارض دلائل السنة فالحديث جابر المتفق عليه ان رسول الله  
صل الله عليه وسلم نهى عن الخمر الا هلية مع ما اخرجه ابو داود عن غالب بن ابي جابر قال  
كان رسول الله صل الله عليه وسلم يحرم الخمر الا هلية مع فابيت النبي صل الله عليه وسلم  
مذرت له القصة فقال عليه السلام اطعم اهلك من عيين حرك فوقع الاستنباه في حله ويلزم  
استنباه في السيرة لان مولد منه وذكر البيرمي ان الاخبار تعارضت في السور ايضا  
فان جابر روي انه عليه السلام سئل انما ما افضلها الحرف فقال نعم وروي انس انه روي  
عليه السلام نهى عن الخمر الا هلية فقال انها رجس كذا قيل ولك ان تقول جابر صرح في الطها  
خير السيرة لانه وهو لا يوافق الفرح والجواب ان طه ان السور تقدم من جابر جابر بالاسلام  
ايضا لانه عليه السلام اجاب بجواز التوضي ولم يصحح بالطهارة اما تعارض اقوال  
الصحابة الخ تقابل ان يقول لا تعارض بينهما لان اس اس عاصم عن الله عما لم يخط له سند



واتر ابن عمرو واه ابن شيبه وغيره وهو على الاصل من ان لعابه يحلب من لحم جسد ولم يبلغ اليه  
مبلغا مستطع معه النجاسة ولا يمكن الحاقه بالعرق الحاصل له انه لا يمكن الحاقه بالعرق  
حتى يكون طاهرا لان عرقه طاهر في ظاهر الرواية ولا باللبس حتى يكون نجسا لان لبسه نجس في اصح  
الروايتين وجب تقدير الامول وهما طاهران الما وجدت المتوضي فلا نجس ما اصابه ولا  
رفع الحدث باستعماله ولكن اختلفوا فيما وقع فيه السك من الما هو وصف الطهارة او وصف  
الطهورة فقبل الاول وقبل الثاني وهو الصحيح ولهذا الوجود الما المطلق لا يجب عليه غسل راسه  
بعد ما توضع به ولو كان ذلك في طهارته لوجب غسل راسه بعد ما توضع به مكررا او لو اوفيه نظرا فان  
الغسل لا يجب مع السك في النجاسة فضلا عن السك في الطهارة والراس طاهر بيقين فلا ينجس  
بالسك اذا يقين لا يزول بالسك فلا يجب غسله لان وجوب غسله انما يثبت بيقين النجاسة  
قال بعض المحققين وقد يقال انه لا خلاف في المعنى لان السك في الطهورة انما يثبت من اختلاف  
الاثار في الطهارة والنجاسة والرجوع الى الاصل على التقديرين هو ان يحكم بطهارة الما وعدم  
طهوريته لانه كان طاهرا بيقين والمتوضي بخلافه فلا يزول بالسك طهارة الما ولا حدث المتوضي به  
اي لا يظن به ما كان نجسا لم ان قلت الطاهر يزيل النجاسة لان السك في الطهورة قلنا لو اد  
نجاسة الحدث لا الجث اما من يقول لثبث السك في الطهارة فانه لا يزيل نجاسة قوله فان قلت  
اما السؤال فظاهر واما تقرير الجواب فهو ان ضرورة تقرير الامول زوال مفعلة الطهورة عن  
المال انما لو نصبت لزال به الحدث اذ لا معنى للطهورة في عرف الفقهاء الا ازالة الحدث ولو قلنا  
بزواله لانه لا يكون هذا تقرير الامول بل يكون علما باحد الامرين وهذا لا اخر فوجب  
القول بزوال مفعلة الطهورة وبغيره به وقوع السك والاستنباه فيها لانها زالت بالكلية بدليل  
وجوب الحج بغيره وبين التيمم وهذا وهذا بخلاف ما لو قيل بوقوع السك في الطهارة حيث  
يكون ايضا علما باحد الدليلين دون الاخر فيلزم عدم جواز التوضي به اصلا ووجوب التيمم  
وحده والفرض عند خلافه ترجيح الحرم في حرم اللحم كان للاختياط لم كان نقول لانسلم  
ان الترجيح للاختياط بل بالنص وهو قوله ما اجتمع حلال وحرام الا وقدم الحرام وايضا اذا  
ثبت الترجيح للحرمه يخرج من باب التعارض وقد جاب بان الحرمه ليست هنا مقطوعا بها للتردد  
واذا ثبت الترجيح بين ان التعارض حقيقة بل صورة ثم المراد بالحرمه النجاسة كما هو الاصل في  
الحرام فان كانت لا تستلزمها والاحتياط في السور في جعله مسكوكا الخ فيه تحت من وجوه  
اما اولاهم لا يخلل الدليل البصير على حاله الاضطرار بدليل قول الراوي قد اصابته السيف وخرج لم  
يخفق التعارض واما فان التعارض لما وقع في السور ولما خلف وهو التراب وجب المصير  
اليه فمن له ان احد ما طاهر والاخر نجس ولا يميز فيسقط استعمال الما فيجب التيمم وتا لنا  
فان مقتضى عدم النجاسة ان الما ان كان معلوما للعاب كان مقدرا فيجب التيمم عينا وان كان غالبا  
وجب التيمم عينا فمن ان وجب العم واما يلزم لولم يجب تقرير الامول وعند هذا بين ان تقرير  
الامول فاذا النجاسة للعاب غير انما لا ينجس به الخاط ووضوح على طهارته بنا فيه قلنا

لما نص على طهارة السور وهو الما الذي خالطه للعاب فلا ينافي في تقرير الامول لان المعنى به  
الحكم بالحج يعني سور الجار انما من حيث لا يشكوا على معنى لزوم الاحتياط يلزم الحج حين المطهرين وهما  
الما والتراب بخلافه لان حكمه معلوم وهو وجوب استعماله وانما نجاسته ومن التيمم لا على معنى الجهد  
بحكمه كما فهمه الامام ابو طاهر الدباسي ونفع جواز شربه بذلك وقال لا شك في احكام الشرع فلا وجه  
للاكتفاء بعد ظهور الحكم وعلاقة الجواز فثبت كل واحد منهما حجة في حق العمل به لكن كلاهما ليس  
محمدا في اصابته الحق لان الحق عند الله تعالى واحد فمن حيث انها جتان في حق العمل وجب ان يثبت  
الخيار من غير تحريك في الكفارات ومن حيث انه الحق عند الله تعالى واحد وجب ان يسقط لان احدهما  
خطا والاخر صواب ولا يدري لهما الصواب ولما وجب العمل من وجه وسقط من وجه قلنا فيه  
يحكم رايه ويجعل بشهادة قلبه ليشرح جانب العمل بخلاف الكفارات هذا اذا عمل باحد القياسين  
لم يتركه ان يتركه ويجعل بالآخر لا بدليل فوق التحري بان يثبت نص بخلاف ذلك القياس لانه  
ثبت نص بخلافه ظهر كحاطاوه حيث اجتهد في الموضوع عليه كما لا يجوز لنقص حكمه منى بالاجتهاد  
باجتهاده له لرحمان الاول واسطة العمل به فان قلت لو ثبت له العمل باحد القياسين مكان بقي  
خارج بعد ما عمل باحدهما في حادثة حتى كان له ان يعمل بالآخر في حادثة اخرى فما في كفارة  
اليمين فانه نوعين احدهما انواع في تكثير عينين بقي خارج في تعيين نوع اخرى في كفارة عينين اخرى  
قلنا فانك كل واحد من الانواع صالح للتكثير به بدليل موجب لذلك وهذا الخيار ما ثبت بثل هذا  
الدليل باعتبار ان كل واحد منهما صالح للعمل به طاهرا مع العلم بان الحق احدهما والاخر خطا بعد ما نأيد  
احدهما بتقوذا القضية لا يكون له ان يصير الا بالآخر لا بدليل هو قوي من الاول وعند الشافعي  
يعمل بايهما شائى يعني مطلقا شهد بذلك قلبه او لم يشهد واما الروايتان او الروايات  
المختلفة عنهما بان في سبيله واحد فحكم احكم الحديث الروي عن الرسول عليه السلام ببول بان  
يختلفه فيعمل بالمتاخر منها ان علم التاخر والاما العمل على ما يتردد لها الامول فتأمل في اية البقرة  
بطلقه منصف فان الكمال منها هو المواخذة بالعقوبة في الاخر فانها دار المواخذة الكاملة والمواخذة  
المتبقية في المايذة في المواخذة بالكفارات في الدنيا تقيد بمقتضى فيها بالكفارات فان الكفارات  
لا تجب الا في الدنيا فان قلت لم لا تخلص المواخذة في البقرة عن المواخذة في الدنيا ومحل العقد في الما  
على كسب القلب الذي ذكر في اية البقرة حتى يكون العقد في المايذة شاملا للغوس ويصير معنى  
الايمن واحدا وهو يفي الكفارة عن اللغو واثباتها على المعقودة والغوس يكون من باب حل الجمل  
وهو العقد من الغوس وهو كسب القلب ليندفع التعارض به كاديب اليه الشافعي قلت ثلثاته  
سور تلتزم عليه الاول صرف العقد عن معناه الحقيقي من غير ضرورة وذلك لان العقد ربط ايمن  
بالشي وهو حقيقة عرفية في العقد المطلق عليه بين الفقهاء لما فيه من ربط احد الحدين بالآخر خلا  
رم القلب فانه سبب للعقد يميزه كجاء ما ذهب اليه وان كان جازا لغويا ايضا فتاويل من  
يجاز لا استقرار حقيقة عرفية والفوق وان كان حادثا فهو حادث حدوث الشرع فهو واقع  
على مراد الثاني ان اقنوان المواخذة بكسب القلب دل على ان المراد المواخذة الاخرية دلا



اذ لا يفرغ بالقصد وعدمه في المواضع الدينية ومع ذلك في حقوق الله تعالى لا سيما في ما هو دأب  
بين العباد والحقبة متعاجزا لا يفيد مع وضوح القرينة الثالثة لزوم تأكيد الآية الثانية  
للاول والثاني من جنس ما يرد ذكر الكفارة في الثانية لاسيما ذلك لان كلامهما واحد  
الترجيح وجه ثالث في رفع التعارض وهو ان المراد بالعفو في الآية هو الخاف عن القصد وبالمواضع  
المواضع في الاخر والعموس داخله في الكسوة لاقى العقوبة ولا في العفو فالاول الآية اوجبت المواضع  
على العموس والثانية لم تفرض لها لا نفي ولا ايجابا فلا تعارض أصلا والشيخ في منور الماردي وجه  
رابع حيث قال في المواضع عن الآية الاول وامرهما في العموس والمراد منها الامم وفي المواضع في الآية  
الثانية عن اللغو واختارها في العقوبة وفسر المواضع منها بالكفارة فدل على ان المواضع في  
العقوبة بالكفارة وفي العموس بالامم وفي اللغو مواضع اصلا وهو قريب مما قبله الا ان الموا  
في الآية الثانية محولة في كلام المصدر على الامم ايضا ساعد ان دار المواضع انما هي في دار الآخرة  
ولما قيل ان يقول يجوز ان يكون التعارض في الآية الاول فاحصا العموس من حيث انه لم ينفذ فمما  
اليمن يجوز دخوله في اللغو وذلك يقتضي عليه المواضع ومن حيث انه سلب ما سلب جابر الدخول  
في الكسب وذلك يقتضي المواضع وكان التعارض موجودا في الاول وجوبا وبجواب بان ذلك ملقو  
ولا يتا في بيئته وبين المذكورة الكسب ويدفع ايضا حمل عدم المواضع على دار الدنيا والمواضع  
على دار الجرا فان قلت هل مواضع العبد بغرم قلبه على السبب قلت نعم اذا استقر ذلك فيه واستمر  
برد قوله الصلاة والسلام من ميثية فلم يحملها كسبته له حسنة اي لم يستقر في قلبه بان رجوع عنها فاما  
قوله عليه السلام ان الله مجاوز هذه الامم ما حرت بها نفسها فالمرتبك به او حمل محمول على بالاذم  
يستقر على ان لا اعتقاد على القلب حتى يظهر من بالتخفيف وهي قراءة نافع وابن كثير واي عمر دأب  
وحفص وبالتدبير قراءة حمزة والكسائي وعاصم من رواية ابي بكر عنه لانه انقطع بعينين  
اي لعدم نوم الحود لا تحب فيه اي في الاقل لان الدم ينقطع مرة ويد اخرى ولو بعد العادة  
والعكس ايضا اذا كان دون العرق والابد للاول ذكر العاكلا لا يخفى من مضى وقت صلاة كان  
الاول ان يقول بان تصوير الصلاة دينيا في الدنيا وفي الهداية ان لم يتخلى عن مضى عليها اذ في وقت الصلاة  
بقدر على الاعتسال والتجسس محل وطهرها لان الصلاة صارت دينيا في دنيا فظهر حكمها كال بعض  
التاريخين المراد ما في وقت الصلاة ادناه الواقع اخرا بان يظهر في وقت منه الخروج بقدر  
الاغتسال والتجسس لانه من هذا ومن ان يظهر في اوله وبعض منه هذا القدر لان هذا لا يتركها  
ظاهر شرعا كما راي بعضهم يغلط فيه الا ترى ان تعليله بان الصلاة صارت دينيا في دنيا وذلك  
خروج الوقت وعلم الكافي او بغير الصلاة دينيا في دنيا يعني اذ في وقت صلاة بقدر الغسل والحركة  
بان انقطع في اخر الوقت فعلم من هذا ان حل الفريان لا يتوقف على مضى وقت الصلاة كمال كما هو دأب  
التاريخ وتعالجها في النذور فان قلت الخ بقدر هذا السؤال لو كان المراد بقراءة التخفيف حقيقة  
الظهر لقوي ايضا فلا يظهر وانما في القوي يظهر ان اغتسل يد على ان المراد بقوله تعالى حتى  
يظهر يغتسل مطلقا كما قال الله تعالى وانما في واحد وزفر وعطا ومجاهدا على قراءة التمدد

لخفيفه واما على قراءة التخفيف فحان باطلا في المزموم على اللزم ضرورة لزوم الغسل عند الاستطاع  
ويظهر من الجواب ان الغسل يجب على فعل فكيف يغتسل في مغتات الله تعالى فيقرأ التخفيف لما  
لم يقرأ حتى افرج وتراخي الحرمة الى الاعتسال بعد العرق من بطلان السبب والشرعي وجعل الظاهر  
مما علم ان ما يجب على المعاني قد نزل عن طائوس وبما هذان بغاه توفيقا ان اقرن اهلا للملازمة  
لنت مونة التكليف وفي شرح التاويلات ان الآية محولة على دون العرق صفا للخطاب الى ما هو الغالب  
وانما الحرمة بتمام دون العرق انما يكون بالاغتسال بقوله تعالى حتى يظهر من بالتخفيف بغاه ايضا يغتسل  
بما زاد ولا يخفى ان في كل عدد ولا على الظاهر وفي من شأنا بالهيئة المباشرة متاعلة من الهيئة  
بالضم والنسخ اللغوية وذلك لانهم كانوا اذا اختلفوا في شيء اجتروا ولا لواء بهلة الله على الظالم متاورو  
لاعتنه ولا معنى الجمع اي بين العمل بالتأخير والمنسوخ بعد معرفته التامح وهذا يدل على  
نه حيث جمع بين الايتين وقد عدتها بعد الاجل من احبها طاء والعمل على قول ابن مسعود  
هو ما جرى انه عليه السلام يني عن كل الغيب وروي انه رخص فيه وماروي عنه من تحريم لحوم  
الحواشي الاصلية مع ما روي من اباحها وماروي عنه من اباحة الصبيح مع ما روي عنه عن النبي عنها  
بالحرم جعلنا ما كانا للبيح خلافا لابن ابيان واني ما تم حيث قال لا يباح ما يطرحان ويرجع الى غيرهما من الآلة  
كالعرق والهدى اذ لم يعلم السابق منها مونا ولو جعلنا الخطا مأخذا لا يلزم الا نصح واحدا لان  
البيح يكون مقورا للاحقة الاصلية لانا كما لها ما يبيح بالتحريم فلا يتكون النسخ والاخذ بعدم التكرار  
اولي لكونه سيقنا به والاخر كتحمل احدهما اذا اباحة الاصلية ليست حكما شرعيا فان قيل  
لا سلام ان الاباحة الاصلية ليست حكما شرعيا بل هي حكم شرعي ثبت لقوله تعالى خلق لكم ما في الارض  
جميعا قلنا انه انما يباح ذلك ان ثبت مقدم هذه الآية على النجس الفروض من اعني المحرم والمبيح  
وعلى تقدير ورود ان قد ورد في الزمن المتقدم على زمان ورود النص المحرم والمبيح دليل شرعي دال  
على اباحة جميع الاستاتكن وروى هذا الدليل مقدم ما على ورود النص المحرم والمبيح لزم على الاطلا  
في جميع الصور ونحو الاسلام اخبار القول الاول على معنى الخ مكذا وجد في بعض النسخ وهو ليس بجواب  
والجواب كما في بعض الاحوال على معنى يقينية التعليل بمعنى ما خاها القول الاول لم يقل بان  
الاباحة اصل في الاشياء على معنى انه تعالى خلق الاشياء باحة من غير تكليف شي ثم بعث الانبياء عليهم السلام  
الى الامم بالخطر والاماحة فان ذلك انما يستقيم ان لو خلقهم ولم يكلفهم شي ثم كفهم بارسال الانبياء  
وسر الامم فذلك بمعنى عدم العقاب اي لا يعين كونها ماذونة اذ لا اذن قبل الشرع  
والمثبت اولى من الثاني الخ لادراك المخلص من التعارض بالوجه الحسن المذكور البني اتفق عليها  
اراد ان يدرك المخلص عنه بوجه اخر فلا يختلف فيه المتأخر وهو المرجح بالمثبت او المرجح بغيره  
عدد الرواة وهو الذي يبين التعارض وسبق الامر الاول سرياقا لذلك وان لم يكن في بعضه حرف في قوله  
عند الكرمي اي والحق التساقي مرجح قول الخارج اي على قول العدل لانه من حقيقة العدل يعقل  
بمحمد الطاهر لان الميثت موكد والثاني موسس موكد والثاني من التاكيد ولانه لو جعل الثاني  
اوبي بيزم تكرار النسخ بتعيين الميثت للامر الاصل ثم الثاني للثبات من العدل اي والغيظ



والإمام والعقل لما اختلف عمل أصحابنا يعني أبي بصير في معارضة المحدث والتأني في  
بعض الصور على ما ثبت وفي بعضها على ما لا يثبت في الأول اتباعنا في حقها والعق من عنقته ورواها  
حرفا لو كانت عند اختلافنا في عماد ما روي عن عائشة من أن زوج بريرة كان حرا حين تمتعت وهو  
متبت لأنه ثبت أمر عارضا وهو الحرمة وقدمه على رواية ابن الزبير عنها أنه كان عبد المجزها رسول  
ملا الله عليه ولم وهو مناف لأنه سبق على الأصل إذا خلا في أنه كان عبد أصل العتق ومن الثاني  
تخرجهم من كاح المحرم خلافا للشافعي عماد ما روي عن عباس بن علي بن أبي حمزة عن النبي صلى الله عليه وسلم في تزويج ميمونة  
وهو محرم وهو مناف لأنه سبق على الأمر الأول فإن الأحكام كان ثابتا قبل التزويج وقدمه على رواية يزيد  
ابن الأصم أنه ملا الله عليه ولم تزوجها وهو حلال وهو مثبت لأنه يدل على إعراض عن الأحكام وهو الخلل  
لأنه يمكن بدو من أصل جامع يحمل به التوفيق ويسمى عليه المذهب فلذلك اختلف المصنف في بيان  
ضابط وفي تساويها ترجيح أحدهما على الآخر لأنه اعتمد ما ليس بحجة فلا يعارض المحدث بل يكون  
المثبت أولى لا سيما لا دليل عليه لا يعارض ما ثبت بالدليل إذا تناقض بين الروايتين والعدمي قوله  
كان مثل الآتيات في القوة لأنه قد ظهر أنه من جنس ما ثبت بدليل في معارضة ما وطبقت الترجيح  
في الأول والثاني مثل الآتيات في القوة فلا يقدم على من بل يعارضه والثالث والرابع يقتضيان  
عنه فيقدم على ما فلا يعارض أن فلم يعارض بل أن لم يعارض بل في الوارد من هذا الطريق الآتي  
الوارد من الطريق الأخرى وهو ما روي أنها عتقت وزوجها حرة والمحال أن العلم قد اتفقوا على  
أن النبي صلى الله عليه وسلم لم خير بريرة لما اعتقت لما أخرجه ابن سعد عن رسول الله صلى الله عليه وسلم في أن النبي  
صلى الله عليه وسلم قال ليس مني لما اعتقت قد عتقت بعد فاختاري ووصله الدارقطني  
من حديث عائشة بلفظ أدبني فقد عتقت بعدك بعضك وفي الصحيحين عن عائشة أن بريرة عتقت  
خيرها النبي صلى الله عليه وسلم من زوجها ولكن اختلفوا في اختلاف الروايات بعد البخاري عن الأسود  
أنه كان حرا وعنده عن ابن عباس أنه كان عبدا قاله وهذا صحيح وعنده سلم عن عائشة أنه كان عبدا  
وعنه البيهقي بأسناد صحيح عن حفيظة بنت أبي عبيد أنه كان عبدا منهم من قدم المصنف منها على الناف  
وان تقدمت طرقه وقيل فيها بالأحجية لاعتمادنا في ما ليس بدليل وهو استحباب الحال فاطلق لها  
الحرير ومنهم من قدم الثاني لكن طرقه وأحجيتها ولكن نقول لا جرة بكرة الطرق إذا لم يبلغ حد  
التواتر والسمعة ولا بالأحجية إذا عظمه عاصد وهو ما ذكرناه من احتمال اعتمادها على استحباب  
وبريرة برابن مهملتين على وزن كرمية اسم مكانه عائشة رضي الله عنها وهو هيئة المحرم  
فلا ينادل على أحوال طاهر محسوسة من ليس من الخط وكشف الراس فما كان الآتيات فوقفت المعارضة  
بينها بعد ما انفتحت روايات النبي والآتيات على أن تكلمه عليه السلام لها لم يكن في الخل الأصل  
وهو أي الآتيات معارض لأنه يدل على إعراض عن الأحكام وهو الخلل منه  
رجحوا الثاني بيقظة الراوي وهو ابن عباس رضي الله عنهما فإنه أفعه واضبط والفق  
من يزيد بن الأصم الأعرابي يسأل عن عيمته الجدة مثل بن عباس رضي الله عنهما ولم يذكر عليه  
فالمخير بالطهارة والخلات لأنه ينفي الأمر المعارض وهو النجاسة والحرمة وسبق الأمر الأصل وهو الطهارة

والخل والخبر بالنجاسة والحرمة مثبت بالأمر المعارض فان عرف أنه أخير مما على ظاهر  
الحال وهو أن الأصل في الماهو الطهارة لم يقبل جرحه لأنه أخير من دليل النبي هنا مما يحمل  
أن يكون مبني على دليل الخ وحيد فالمرجح في ذلك الراوي فان استدركه الدليل بأن قال اغتربت  
بما من ما جاز بان طاهر ولم اغترب عنه ولم يقع فيه نجاسة أو لم يطبخ الطعام في قدر طاهر بل طاهر  
وتوايل طاهر وما طاهر وخفته عن النجاسة يكون جرح معارض الآتيات فيستقامان ويتوكل  
ولحد من الماء والطعام على ما كان من الطهارة والخل وان لم يستدركه الدليل بل لأن الما طاهر والطعام  
حلال لما كانا كذلك ولم اعلم بوقوع النجاسة وتبوت الحرمة فلا يكون جرح معارض الآتيات  
لأنه جرح لا من دليل فيكون الإخبار بالنجاسة والحرمة أولى وظاهر قول المصنف يدل على أنه جعل  
الطهارة والخل من جنس ما يعرف بدليله الخ أقول يجوز أن تكون الطهارة والخل ما يثبت حاله وان  
يكونا ما يعرف بدليله أما الأول فمما ذكرناه أما الثاني فلأن الماء الذي ينزل من السماء أو الماء الجاري  
إذا اخذ الإنسان في ما طاهر وكان الأناغرا من عنده لم يقب عنه الوقت الاستعمال يعلم طهارته  
تطعا وفتح المعارض من جنس ما يجب الترجيح بالأصل وهو كون الما طاهر في الأصل بقوله تعالى واتر  
من السماء ماء مورا ولحق الطاهر هو الأول أعني ما روي صاحب الكشف لأن خبر النبي يحمل أن يكون  
مبيحا على دليل ويحتمل أن لا يكون كذلك أصلا لعل السوا خلاف النبي الذي يعرف بدليله فإنه لا يحمل شيئا  
أختم الفرق بين ما قاله صاحب الكشف وظاهر قول المصنف أنه ما قاله صاحب الكشف يرجح في الترجيح  
إلى بيان الراوي فان بين عمل به وان لم يبين قدم المحدث وما قاله المصنف يرجح ما استحباب الحال  
ابتداء بعد المعارض والتساوي والترحيل لا يفتح بفضل العدد الخ أي لا يرجح الخبر بكرة الروايات فلا  
يترجح ما يروى به إلا أن كان على ما يروى به الواحد إذا تساوى ولا ما يروى به الواحد إذا تساوى وما  
ولا ما يروى به الخ على ما يروى به العبد وهذا بخلاف باب الشهادة فان الترجيح تمة يقع بالذكور  
والحرية والعدد للنسب ولا افتقار فيها إلى التميز والولاية والكمال من كمال النصاب قال الشيخ  
والذي يصح عندي أن هذا النوع من الترجيح قول محمد وأبو حنيفة وأبي موسى يوسف خلافا وهو الصحيح  
لأن كثرة العدد لا يكون دليل القوة ما لم يخوض الخبر عن خبر الأحاديث التواتر والسمعة على أن محمد إنما  
قال بذلك لمورد الترجيح به في حق العمل فيما يرجح الحقوق العباد ما في أحكام الشرع لخبر الواحد  
والأتمين والعبد والحر والذكور والآتي واحد لأن كل واحد موجب عليه الظن لا غير كان قبل قد اعتبر  
النبي صلى الله عليه وسلم الترجيح بالكثرة كما في ترجيح ذي اليمين والجواب أن هذا ليس معارضا وترجيح النبي  
صلى الله عليه وسلم إنما توقف في خبر ذي اليمين ثم هو الخط فان كان الراوي أي الخبر من  
واخذنا بالمتبعت للزيادة الخ هذا ما ذهب إليه أبو حنيفة وأبو يوسف فاملكوا والتأني في  
نقل العمل بالحدس لأن العمل بها يمكن فلا يصار إلى الترجيح يؤخذ بالمتبعت للزيادة وحل  
المطلق على المقيد لأن راويها واحد ولذا ان تقول كيف يستقيم هذا والسطور في أصول تسمى لا يمة  
السرحي وخبر الإسلام أن المطلق لا يحمل على المقيد وان وردا في حديثه والجواب أنه ذكر في المبسوط  
بحر ذلك عند العرافين وهو ما روي ابن مسعود الخ هذا الحديث مرفوع وظاهر كلام الشارح



انه موقوف وليس لقابل ان يقول والسلعة قائمة حاملة والاحوال تروط ومنه موقوف ليس محدد  
عندنا فلا يفتقر لعدم عند عدم وكفهم الاستدلال به بل يكون هذا نظرا لاطلاق والقيود  
في السبب وهناك حيزي المطلق على اطلاقه والقيود على قيوده وبه يظهر رجحان قول الجرح في عدم  
اشتراط قيام السلعة للمخالفة ونظرا لالتزامه على قيام السلعة لان رد القيمة كذا العين ويمكن  
ان يجاب بان هذا ما ورد على خلاف القياس فتستقيم فيه على معورده على خلاف القياس ولا يضر بخالفه  
الاصول بقى شي لان مفهومه اذا لم تكن قائمة بالمخالفة وليس على اطلاقه بل اذا ملكك بعد القبض  
والتمس دين اساقيله والتمس قبوض مخالفا ان اتفاقا كذا في الكفاية وفيه شي لان المخالف لم يفتح العقد  
والفتح مرد على ما ورد عليه العقد فيستمر قيامه اذا لم يرد على ما لكان ولا يضر بخالفه ورد  
على خلاف القياس بعد القبض حال قيام السلعة فيستمر عليه ويجعل ما بعد رد واية من  
الاجاز كالخبر من كان واحدا في نفسه يجب العمل بالزيادة والتقصير بحسب الامكان حتى لا يجوز  
بيع سائر العروض قبل القبض على الاطلاق كما لا يجوز بيع الطعام قبل القبض على الاطلاق فلو حملنا  
الطلاق لقلنا يجوز بيع سائر العروض قبل القبض على الاطلاق على ما لا يحمل المطلق على المفرد حتى  
قلنا لا يجوز بيع سائر العروض قبل القبض والتمسيد بالعروض لاجراجه العقار فانه يجوز بيعه قبل  
القبض عندهما خلا ما لم يرد واية يوسف اولاد وفر على الاطلاق وللقابل ان يقول ما دليل التخصيص  
لا في حقيقة يعني العقار فان الحديث الثاني مطلق

كان حق هذا الفعل القديم على حث السنة لعدم اختصاصه بها كما قدم الخاص والعام على غيرها او  
الماخوذ عن حث الاجماع لانه ليس مما يختص بالسنة لكن لما استعملت التراجيح الخاصة بالسنة على البيا  
اول البيا بالبيان وان كان البيان جازيا في الاجماع ايضا لا يخطأ ويثبتها في الاصلية ثم البيا  
في اللغة مصدر بمعنى الظهور ومعنى الاظهار والثاني بالقيام السبب فيكون متعلقا بالعلم بالبيان  
معلوم الا حصل بدليل يبين العلم حصل ههنا ثلاثة امور اعلام ودليل حصل به الاعلام وعلم حصل  
من الدليل ونظرا لبيان يطلق على كل واحد من هذه الثلاثة ولقد اختلف في تعريفه فمن نظروا  
الاول كابي بكر الصري عرفه بانه اخراج الشيء من غير الاشكال الى حين الموضع والتخل وهو غير جامع لما يخرج  
عنه من بيان التقرير والتحيز والتبديل والبيان ابتداء من غير سبب في اسكال واجماع مع ما فيه من  
استعمال لفظي التحل والوضع وهما مترادفان واستعمال لفظ التحيز وهو حقيقة في الجوهر من نظري  
الثاني كابي بكر الرقاق وابي عبد الله البصري عرفه بان العلم الذي يثبت به العلم هو حقيقة  
لان هذا حقيقة النبيين بلو كان حقيقة البيان ثم الترادف والاصل خلافه مع ما فيه من حيز  
البيان بالعلم دون الظن ايضا جمع انه يحتمل من نظري الثالث كالتوقفها والتكلمين عرفه  
بانه الدليل فيتم الكلام والنقل والاشارة والرمز لان كلامها دليل مبين وهو ان غلب استعماله  
في الدلالة بالقول لان كل بعيد من كلام الشارع وفعله وتقريره وسكوته واستناده وتبيينه  
بالفحري على علة الحكم فهو بيان لا يجمعها ادلة وان افاد بعضها غلبة الظن فهو دليل وبيان  
سرجت انه بعيد العلم بوجوب العلم من الكتاب والسنة وافتقارها الى الخاص والعام وفيها

وجه الخصم والعام وقيل وجه الخصم والعام والمستترك ونحوها وكما لم يوافقوا والمتشور والاحاد  
فان الطاهر يستعمل في غير حقيقته وكذا ابي طاهر فانه يقال فلان يبين ههنا وللشريد طاهر لا يسمعه  
سميته فذكر الخاضعين في قوله الحق وقطع احتمال ارادة الجاز في لفظ طاهر وبطير فان اسم الجمع  
في الملايكة فانه اسم جمع وحاصله ان الملايكة اسم عام شامل لجميع الافراد على احتمال ان يكون المراد بعضهم  
بقوله عليهم فردد معنى العموم وقطع احتمال ارادة الخصوص واما اجمعون فقد تقدم الكلام عليها  
ونظير من التعديلات قول الرجل لامرأته انت طالق قابلا عتبت به الطلاق من النكاح لان نفي محبة يرد  
نفي لتمام الكلام وقاطع لاحتمال ارادة الجاز والمأهول منزلة لان الطلاق وان كان حقيقة سرية به  
عرفية في دفع النكاح ولكن كجمل دفع لم يقيد باعتباره امل الموضع ولهذا يبيد ديانته وكان الحق للزوج  
بجاز الدعي العرفي وهو بيان ما فيه من المستترك والمنكر والمجمل والحق والمستترك  
مثل قوله تعالى ثلاثة فروفان القوي مستترك بين الطاهر والحبيص بين النبي صلى الله عليه وسلم  
ان المراد الحبيص بقوله طلاق الامة تغتاف وعدنها جفتان فان رفع الاشتراك ونظير من التعديلات  
قول الرجل لامرأته انت باين ما وبابه الطلاق لان نيته لذلك مقررة للمراد وقاطعة لما يجمله ابي  
بشرافها من القطع عن الجرات وغيرها وانما يحتمل موصولا بغيره لا يعني بيان التقرير والتعديلات  
بمعان موصولين ومفولين اما بيان التقرير سان لا اتفاق لانه مقرر للظاهر وموافق له فلا  
فلا يفتقر الى التوكيد بالانضال واما بيان الغير فكذلك عند العامة يصح موصولا بالماضي ومنفولا  
عنه الى وقت الحاجة الى الفعل وعند بعض المتكلمين كالحيا وعد الحار واية هاشم ومن تابعهم والظاهر  
والخاتمة وبعض السامعية لا يصح بيان التفسير الا موصولا بالمبين واما ما جرح من وقت الحاجة  
الى الفعل فلا يجوز الاخذ من جواز التكليف بالحال كالاستحري كالتعلق بالشرط والاستخا  
علم ان المصنف جعل التعلق والاستخا بيان تغيير والشيخ بيان تدل موافقا للفحوى الاسلام رحمه الله  
نظرا الى ان الشيخ بيان انما ملق الحكم فيجوز ان يجعل من اقسام البيان وجعل مثل الحمد رحمه الله  
الاستخا بيان تغيير والتعلق بيان تبديل ولم يجعل الشيخ من اقسام البيان لان حد الشيخ عن  
حد البيان لان البيان اظهر حكم الحادثة والشيخ دفع الحكم بعد التثبت فلم يكن بياننا نظرا الى  
ذلك وان كان بيانا انتهام مدة الحكم لكنه في حق صاحب الشرع فاي في حق الجاد فهو رفع الحكم التا  
والبيان بيان بالمسبة الى العباد فان جميع الامتياز معلومة لصاحب الشرع فلا يمكن ان يجعل الشيخ  
من اقسامه باعتباره كونه بيان انتهام مدة الحكم كذا قيل ولا يخفى انه ان اريد بالبيان مجردا  
المقصود بالشيخ بيان وكذا اعرج من النصوص الواردة لبيان الاحكام ابتداء وان اريد بالبيان لظاهر  
ما هو المراد من كلام سابق فليس بيان ويخفى ان مواد لظاهر المراد بعد سبق كلام له تعلق به في  
الجملة ليشمل الشيخ دون النصوص الواردة لبيان الاحكام ابتداء مثل ايموا الصلاة ستميتها  
بيانا محازا هذا ما ذهب اليه صدر الاسلام وذهب عنه الا ان السمية حقيقة باعتبار  
وجود معنى البيان الا ان في الاستخا يبطل بعض الكلام وفي التعلق كله هذا وجه  
كون سميتهما بالبيان محازا اما في الاستخا ابطال بعض الكلام واما في التعلق ابطال



كله باعتبار منع نيوتنه حكه في الحال ان زمان وجود الترتيب اولان شان هذا الكلام قبل التخليل  
التيوت في الحال فلما علقه بطل ان يكون ابتداء لان البقي الواحد لا يكون متفردا في محله ومعلقا  
وانما يقع ذلك موقولا بالاجماع الفقهاء ونقل عن ابن عباس انه كان يقول بوجه الاستدنا منفلا  
عن المستثنى منه وان طال الزمان وبه قال مجاهد وفي بعض عنه انه قد در زمان القول لسنة فان  
استثنى بعد ما بطل وجاعته المقدور بسنة شهر وثلثمائة وعشرين في العالمة انه مقرر باربعه  
اشهر وعن الحسن وعطاء وكاوس بالجلس وبه قال ابن حنبل وقال بعض المالكية انه يقع انفسا  
لفظا مع اتصاله بانه عند تلفظ المستثنى منه وبين المصرو وهو المتكلم فيما بينه وبين الله  
نقال ولو صح الاستدنا منفلا لقال فليست من وليات بالذي هو خير لان تغيير الاستدنا  
للتخلص اولي لكونه اسهل والحديث الذي رواه غير صحيح ولين صح فلا سجن ان  
يكون الاستدنا فيه ملحقا بكلامه الاول يجوز التقدير بافعال ان شاء الله وكذا الكلام في ابن  
عباس فانه يجوز ان يكون من مقتضى صحة انصار الاستدنا عند الكلام وتدرس فيما بينه وبين الله  
نقال لابي الظاهر وانما وجب تأويل كلامه لان عمر من الصحابة كانوا ايضا من الضعفاء ولم يجوزوا ذلك  
تحمل كلامه على الوفاق من الخلاف واختلف في خصوص العموم الماعلم ان التخصيص ايضا من بيان  
العموم لانه اخذ ذكره لما فيه من البحث والتفصيل فنحننا وعند بعض اصحاب الشافعي  
لا يمنع متراجعا معنى ان دليل الخصوص اذا ورد متراجعا لا يكون بيانا لكون المراد من العام بعضه  
ابتداء بل يكون نحا الحكم مقتضا على الحال فيستمر ان العام لا يصر به طينا لان ضروريه ضياع  
انما هو باعتبار احتمال خروج افراد عنه بالتفصيل ودليل الشيخ لا يقبل التفصيل وعند الشافعي  
اي اكثر اصحابه ولذا عند بعض اصحابنا والاستقرية والعزلة جواز الخصوص متراجعا كما يجوز فردا  
معنى انه بيان وتفسير للعام والمطلق عام عديم اي عدم من جواز تراخي البيان وقد تناقض  
بيان او صافيا الى ان سألوه كما يطلق به القرآن الكريم من قبيل تعيين المطلق وتقرير  
الجواب ان هذه الآية ليست من قبيل تخصيص العموم بل من قبيل تعيين المطلق لان البقرة يكره في مرفع  
الآيات فتكون خاصة والخاص لا يحتل التخصيص وتعيين المطلق نسخ عندنا فكذلك في التقييد  
متراجعا عن مفيدة لان الشيخ لا يجوز لامتراخيا انما قاله والحاصل ان المطلق عام عند المفسر خاص عند  
عل ما مرفلا يستقيم جعل الآية دليلا اذ من محال لتراجع واغرض بانه يودي الى الشيخ قبل الاعتقاد  
والتمكن من العمل جعله لم يحل العام بالواجب فيل الشوال والبيان والجواب ان الله تعالى في الواجب  
بقريته مطلقه والمزود انما هو في التقييد وهذا قال ابن عباس لو رد نحو ادب لقره اخوان  
ولكنهم سردوا فاسترد الله عليهم فبين ان المراد منه الاهل من حيث المتابعة منذ ان كان  
الاهل الانزال كافر وهو كذا لان الله ليس من اهل مسابغته لان الابن قد خص من عموم الاهل  
بقوله تعالى انه ليس من اهلكه متابعته لان الابن قد خص من عموم الاهل بقوله تعالى انه ليس  
اهلكه وانما قال نوح ان ابني من اهل بيته انما من عند ما دعاه بقوله يا بني اركب معنا ولا  
تكن مع الكافرين فلما وضع له امره بغيره عن اهله اعرض عنه وقال اني اعوذ بك ان اسالك ما

ليس لي به علم ولا يبعده مثل هذا في معاملات الرسل بنا على العلم البشري الى ان ينزل الوحي  
هذا مروي انه عليه السلام قال ما اهلكك بلغه فومك الخ وليس سلمنا ان الرسول صلى الله عليه وسلم  
سكت عن الجواب الى ان نزل الوحي فانما كان لما يعرفه من نعمت القوم ومجادلتهم بالباطل مع علمهم  
ان الكلام لم يتنا ولم يتم ان الله تعالى بين نعمتهم بقوله ان الذين يستغفون لهم منا الخ وكان هذا  
بيان واجلل المجاز اذ اياه الازاله ليس على وجه التفسير وهو يصح متصلا ومتراجعا وقلت هذا حق  
وان لم يكن كذا جازا اليه في حق من لم يتغنى فهو ابتداء بيان ورفع لعائلة الخصم لانه تحصيل للعام  
الاستدنا قد استمر فمما يبين ان الاستدنا حقيقة في المتصل بجاز في المنقطع والمراد صيغ  
الاستدنا واما اللفظ الاستدنا حقيقة في التسمين بلا نزاع وعلى الاول قيل العواب ان يتم الاستدنا  
اولا ال التسمين يعرف على وجه واحد لان ماهية ما تختلف ولا يمكن جمع مختلفا لماهية في حد  
واحد وذلك لان الحد من ماهية بذكر جميع اجزاها مطابقة او تضام والمختلفان في ماهية  
لا يتساويان في جميع اجزاها حتى يمتنعان في حد ما دليل على اختلاف حقيقةهما ان احدهما  
مخرج والآخر غير مخرج لكن يمكن جمعهما في حد واحد باعتبار اللفظ فيقال في هذا المنفصل  
هو المنع من دخول بعض ما يتناول مدر الكلام في حكه بالحد واحدا والآخر متقطع هو ما لا يعالج  
استخراجه في مدر الكلام لعدم تناوله اياه لان مختلفا لماهية لا يمتنع استراكما في اللفظ فيقال  
المستثنى هو المذكور بعد الا او احدي اجزاها انتهى ونقال ان يمنع اخلافا في الماهية  
لان احدهما مخرج من متعدد والآخر غير مخرج قلنا لا نسلم ان المنفصل مخرج من متعدد بل حقيقة  
المستثنى متصلا كان او منقطعا هو المذكور بعد الا او احدي اجزاها كما قلنا لما قبلها نفيها او اياها  
ثم نقول كون المنفصل دخلا في متعدد لفظا او متدورا من شرطه لان تمام ماهيته في فعل هذا المنقطع  
داخل في هذا الحد كما في الاحاد الخالصة الحمار للقوم في الحي فكذلك بعض الحقيقة من النجاة  
بقوله على الف درهم الا توبا فنحننا لا يصح للاستدنا فيلزمه الالف لا التوب ويكون  
في قوة قوله له على سائة التوب فانه ليس على وجه علة فيلزمه الالف لا التوب لاننا لما  
قلنا بان الاستدنا حكم بالماضي بعد البقي او بنا اعتبارا ان يكون الصدد متساويا للمستثنى ليحقق سمين  
الباقى وكان القياس ان يكون ذلك باعتبار اللفظ والمعنى حتى لا يجل يصح استدنا المتلذات من العود  
فضلا عن القيمات كما قال به محمد وزفر ولكن استحسن ابو حنيفة وابو يوسف اعتبارا ايضا بحديث  
العبدي فقط اذا قربت المجانسة على اكمال المجانسة بقدر الامكان حتى جازا استدنا المتلذات  
من التدين والتساوي لانهما جنس واحد يعني لما كثرهما من التبت في الدنه وحيث الاستدنا  
فيها وان كانت اجناسها مختلفة ومعناه في القيمات لعدم ذلك لما عوف في ذلك على العارضة لانه لا  
يعلم منها فلم يمكن استخراجه صورة ولا معنى لزمه اعمالها وان قدرت المجانسة تنجها لها تعدد لانكار  
فيلزمه القول بوجه ان استدنا القوم القيمي من التدين باعتبار مطلق الماهية ان كان كما قيل  
بانه انما يقول بذلك في المتصل دون المنفصل والا فالقول عندنا انما هو على اعمال العارضة  
سواء كان الصدد منتظما للمستثنى اولم يكن كما ان القول عندنا انما هو على كون الصدد منتظما



للمستثنى اوله يمكن ان يكون العول عندنا انما هو على كون المصدر مستثني ولو بالحق القريب  
لأجل العارضة كما في قوله السابق ان قولنا لا اله الا الله كلمة التوحيد اي اقرار بوجوده  
تعالى وحده ولو لم يكن عمل الاستثنا بطريق المعارضة واثباته حكما مخالفا حكم المصدر لما يلزم  
الاقرار بوجود الباري بل يبقى الالوهية عما سواه والتوحيد لا يتم الا باثبات الالوهية لله  
تعالى وبغيرها عما سواه ولا يمكن ان يكون حكم التوحيد رهوي منكر لوجود المانع بحكم ما يلزم  
ورجوعه عن معتقده فثبت الاستثنا يدل على اثبات حكم مخالف المصدر ولنا قوله تعالى  
فثبت فيهم الف سنة الا حين غاب هذا الاحتجاج لابطال مذهب الختم بيانه ان الاستثنا لو كان  
عمل بطريق المعارضة للزم حكم الخبر المادى بعبوديته والالزام باطل اما الالزام فلان  
الله تعالى استثنى عن الالف في الاخبار عن لبث نوح في قومه قبل الطوفان فلم يكن حكمها  
بالباقي لثبت حكم الالف بحكمته ثم عارضه الاستثنا في الحسين فيلزم كونه نافيا لحكم الخبر  
المادى الذي اتبعه اولاه وهو عين الحال لان الالف اسم خاص بمنزلة العلم فلا يستعمل في غيره  
لا حقيقته ولا مجازا لكونها علما فاطلاقها على دونها يكون كدنيا خلاى العام فانه يصدر  
عن الثلاثة فما فوقها فيبقى مقتضى منه شي يكون اطلاق النطق على الباقي بلا حيل لوجود الجرم  
ولما يلزم ان يقول جواز استعماله في مادونها مجازا باعتبار اطلاق اسم الكل على البعض فانه شائع  
حتى في الاعلام بان يطلق ريد ويراد به بعض اعضاءه والجواب ان اطلاق الكل على الجز لا يصح  
طريق للمجاز مثلا لان شرطه ان يكون الجز مختصا بالكل لا يصح اطلاق الكل على لادنه وهو  
المختص به ومنها ما دون الالف مثلا كما يصلح جز الالف يصلح جز الاثنين والثلاثة الالف  
وغيرها فلم تصلح هذه الجزية طريقا للمجاز وسقوط الحكم بطريق المعارضة في الاجاب  
يعني سقوط الحكم ببعض الدرك تناوله لعدم انما يكون في الاجاب ان لا يشأ في الاخبار لان الاشياء  
اثبات امر حال مجازا ان يعارضه شيء يمنع عن نبوته بخلاف الخبر لان حاله العيني لا يوجد فيه  
لان صحة الاخبار كما كان انما يشتمل على وجود الخبرية في الزمن الماضي والمعارضة انما يتحقق في الحاضر  
فلا يلزم ان يحكمه بتوقفت بالاستثنا الظاهر ان القيد يرجع الى المستثنى منه ويجوز ان يرجع  
الى المستثنى ولو قال لان حكمه ما اي المستثنى والمستثنى منه تاركه بعض السراح لكان اولي  
فان لم ينق بعد اي اذا لم يبق حكم المستثنى منه ضرورة انه ينافي به ظاهرا في اوالايات والحاصل  
انه يجب ان يتحقق المستثنى بعد حكم المستثنى منه وثبت النبي والايات ضرورة ان حكمه يتوقف  
بالاستثنا كما يتوقف بالغاية فاذا ظهر المصداق بانها ضلح بالاستثنا في وجوده وعدمه  
اثباتا ونفيها مجازا من باب اطلاق الاخص على العام او المملو على الملزم وذلك لان حكم المصدر  
لازم للحكم بخلاف حكم المصدر لانه كلما تحقق الحكم تنفص حكم المصدر بالحكم تنفص حكم المصدر  
تفصيلا عن اللزم بالملزم فقالوا هو من النبي اثباتا ولكن قال في القوم من النبي  
ايات ومن الايات في اطلاق على ظاهر الحال مجازا لانه اذا قلت فلان على الف الاعراض يجب  
العرف كما لو نفيها ولكن عدم الوجوب على الغير ليس ينقض نافي للوجوب عليه بل لعدم دليل الوجوب

الاستثنا وعكس ان يجب بين المراد به الاول لانه ليس به نسخ ولا يلزم من ذكره ان الاستثنا  
جد الحكم فتخرج اصل الكلام عن العالم في البعض بالشرط وان يخرج اصل الكلام عن العمل فان  
قيل ان اوردتم انه لا يخرج حكمه حال الحكم فليس يصح لان مدغم الى العلق بالشرط لا يتخذ سببا بعد  
الحكم وان اوردتم حال وجود الشرط فليس يدل على ما كان لا يخرج حكمه حال وجود الشرط ولا يلزم ان يكون  
مبدل لاح بل هو مبدل حال الحكم فان قول الرجل انت طالق يقتضي وقوع الطلاق في الحال واذا  
امتنع الشرط اليه غير الحكم الى وقت الدخول وان اخرج الكلام عن العمل ابتدا لكنه لم يخرجها  
بخلاف الاستثنا فانه ليس له حالتان فيكون محجبا في كل اي الساق للحاصل لا حيل  
المزورة المناسبة ان يقول البيان الحامل لسبب الضرورة لانهم قالوا الاضافة في بيان  
الضرورة اضافة النبي اليه لانه انما سمى بيان ضرورة لكونه سببا لها فاولي ان يجعل الاضافة  
بالسببية لا بالعلوية اللهم الا ان يقال السبب هنا في معنى العلة وهو على اربعة اقسام  
بالاستقراء ما هو في حكم المنطوق وما ثبت بدليله حال الساكن وما ثبت بضرورة دفع الضرر وما  
ثبت بضرورة طول الكلام اي في حكم المنطق ورفع في التحقيق ايضا مثل هذا المعنى واعتراض  
عليه بانه لا ضرورة تستدعي العدول عن المنطوق الى النطق لان ولاسه المتبقي لو كان منظوقا  
كان بيانا لا احتجافا الباقي لان البيان كما يطلق على الاعلام وعلى العلم فيطلق على الدليل الذي  
يجعل به العلم كما ذكرناه في اول فصل البيان فاذا لم يكن منظوقا بل كان سكوتا عنه بعد تقديم  
وورثه ابواه فلامه الثلث ثم ذلك مصدر الكلام لا محض السكوت وكان ولايه الباقي في  
حكم المنطوق وهذا وجه حسن فلا ضرورة الى العدول واجب بان هذا الاعراض يناسب  
ما قوم ان السارح من المنطوق بالنطق على معنى اما ان يكون في حكم المنطق وليس كذلك بل بين  
منطوقه بقوله اي النطق برفع العاق يدل على حكم السكوت عنه فكان بمنزلة المنطوق وارا  
بالنطق الحكم بمصدر الكلام مع بيان نصيب الام انتهى واستدرك ان هذا السارح جعله تغييرا  
على تقدير جعل البيان فعل المبين وهو الاعلام وهذا ظاهر لما النطق اذا جعل عارضا عن الآخر  
الذي يجعل به الاظهار اي الدليل الذي يجعل به العلم كما هو قول الشافعي والمتكلمين فيكون  
المنطوق بعناه الحقيقي لا المصدر فلا يحتاج حينئذ الى تغيير بالنطق فاما به بنهم  
الكلام اي وهو قوله تعالى وورثه ابواه ثم خصص الام بالثلاث بقوله تعالى فلامه الثلث  
دل على ان الاب يستحق الباقي ضرورة لعدم صرف آخر سواه ولان الباقي لو لم يكن للاب لبق  
نصيبه مجهولا وهو مخالف لسوق الكلام اذ هو سوق لبيان نصيب الابوين فيكون الباقي للاب  
ثابت بالجموع من اثبات الشركة بين الابوين وبيان نصيب الام والسكوت عن نصيب الاب  
اذا هو في قوة ان يقال فلامه الثلث ولا يه ما يبق لان اثبات الشركة على وجه الاختصاص  
بالتركيين ونفي نصيب احدهما يقتضي نصيب الآخر بالضرورة واعتراض بانه لا مدخل للسكوت  
في عرفات نصيب الاب اطلاقا لان ما عرف باثبات الشركة وذكر نصيب الام فقط واجيب بان  
للسكوت مدخل فيه لان الموضوع للبيان هو الكلام والسكوت يناقضه الا ان في بعض المواضع اخذ



الكون حكم الكلام لدليل دل عليه فصار كل من الكلام وحده فهو سائر لا شك ان الكلام بتصحيح الابر  
ليس موجود هنا بل هو سكوت عنه وان الكلام الاول ليس ببيان نصيبه بالوضع ولا بالاستعداد  
ولكن يلزم منه ان يكون نصيبه الباقي فاحذر هذا السكوت حكم البيان والكلام بهذه الدلالة ونظر  
هذا النوع من العقديات اذا قال رب المال للخارب صار سكوت على ان يكون له نصف المخرج وكذا  
عن نصيب نفسه او بالعكس ليقوت التركة بينهما بعد الكلام وهو عقد مضارب لانه عقد تركه  
في المخرج والامل في المال المشترك اذا بين نصيب احد التريكين يكون بيان نصيب الاخر كما تقدم  
في نصيب الاب فان قال مثلاً لي نصف المخرج كانه قال ولدي يقي كما لو مخرج بذلك قوله او ثبت به  
بدلالة حال المتكلم هو مجاز اي بدلالة حال التسكك الساكت المتشاهد وكانه لما جعل سكوته  
منزلة الكلام سمي نفسه سكناً كذا ذكره بعض المحققين واعترض بان المراد من الكلام هنا الذي  
من شأنه ان يتكلمه اذ لو لم يكن من شأنه ذلك لما كان سكوته دليلاً على الحقيقة وهذه النفا  
لا تحصل اذا سئل المتكلم بالسكوت واجيب بان ما ذكره مجاز ايضاً وقوله من شأنه ان يتكلم بيان  
لجواز المجاز وهو ساكت حقيقة فلا بد من تفسيره بالسكوت او لانه في بيان دلالة  
السكوت عند معانيه اهم بيان جواز المجاز بان وجه تفسير ما ذكره بعض المحققين في بيان  
وجه المجاز وجه حسن وما ذكره هذا المعترض وجه اخر ولا ينافي بين الوجهين الا ان الاول  
امر خاص وهذا امر عام اذ من شأن كل انسان ان يتكلم فكان الاول اول على انه ان المراد  
من شأنه ان يتكلم لانه انسان فذلك لا يوجب ان يكون سكوته بياناً ان اراد ان من شأنه  
يتكلم في هذه الصورة فذلك غير مسلم لان من شأنه التكلم اذا راى محالاً لانه اما اذا راى  
موافقاً له فلا نسلم ان من شأنه ان يتكلم كسكوت صاحب الترخ الخ وفي بعض نسخ  
اموال الفقهاء ان النبي صلى الله عليه وسلم اذا علم بفعل او قول سدر عن مكلف وسكت عنه  
وقرر ولم يتكلمية مع كونه قادراً على الاشارة فلا يخلوا ما ان يكون من الاقوال والاقوال  
التي سبق من النبي صلى الله عليه وسلم النبي عنها وخبرها ومن المباشرة الامرار عليها واعتقادها  
بما جازها ولا يكون لذلك فان كان الاول لسكوته عند رويته كافراً يبي الى كنيسته  
فلا يدل على جواز ذلك الفعل ولا على كون النبي منوحيه بالامان وان كان الثاني فقد اختلف  
فيه قال قوم ان لم يسبقه خرم تقربهم دل على الجواز وفي المخرج وان سبقه خرم تقديهم يدل  
على النسخ ذهب طائفة الى ان تقربهم لا يدل على الجواز والنسخ فذلك يدل على حقيقة الامر  
لان بيان المتروك واجب على رسول الله صلى الله عليه وسلم لانه سأل عن البيان فلا يجوز منه ترك البيان  
لانه حرام في حقه عن النبي صلى الله عليه وسلم مع القدرة فلماذا جعل سكوته ادناه فكيف في حقه مع  
قوله عليه السلام الساكت عن الحق سخطان اخبر وفيه ايضاً تاجير البيان عن وقت الحاجة  
وانه غير جائز بالاجماع الا عند من جوزا في الحال تسكوت المولى حين راى  
عبد يبيع ويشتري ما ليس من ممتلكات الخدمة فانه يكون ادناه في التجارة عند ادفع  
للمفروور على الناس وذلك لان الناس معاملة العبد لا بمنعون من ذلك غير حضور المولى اذا كان

سأله فاذ الحقه ديون ثم قال المولى كان محجوراً يتأخر الديون الى وقت عقد ولا يدرك  
من يعيق وهل يعيق ولا غير معلوم فيلزم اد احقه ثم ويلحقهم من الضرر ما لا يجني ويمر المولى على الم  
ووقع الغرور والضرر واجيب لقوله عليه السلام لا ضرر ولا ضرار في الاسلام ومن عتسنا فليس منا  
وقال السائل فيكون ادناه لان سكوته يجعل ان يكون للرضا وان يكون لغوط العين الا نفاً الى  
وقلة المبالاة بتفرقه لعله انه محجور عن ذلك شرعاً والمحمل لا يكون حجة فلنا نعم ولكن الغالب  
في العرف ترجيح جانب الرضا على العادة الا لخاص فانه اذا راى عبد يبيع ويشتري وسكت  
لا يكون ادناه كذا في المنظومة فيما بين الناس ومن هذا القبيل رخص الشفيع كسكونه عند العلم  
بالببيع فانه لشك بسكوته عن الطلب على تركه للشفعة ويجعل رد الشفعة كالنقص على  
استقلالها بصرح النطق وان لم يكن السكوت موضوعاً للبيان بل ضده لرفع الغرور والضرر  
عن المشتري فانه يحتاج الى التصرف في المشتري فاذا لم يجعل سكوت الشفيع اسقاطاً للشفعة  
فاما ان يمنع المشتري من التصرف او يتصرف ويقتضى بفرقه ولا يجني ما فيها من الضرر  
وكان ذلك محض من الصحابة فكان كالايجاع منهم على الحكم بردها ويكون الولد حراً بالقيمة وبوجوب  
العمر وسكوتاً عن بيان قيمة شفعة ولد الغرور ووجوبه بالشمع عن الغرور فحل ذلك محل  
الاجماع على ان المنافع لا يضمن بالانطلاق الجرد عن العقد او بغيره بدلالة فان الموضع موضع  
الحاجة الى البيان لان المستحق جاطاً لما حكم له الحادثة وهو جاهل به وكانت هذه الحادثة  
اول حادثة وقعت بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم لم يسمها فيها نصاً فكان يجب عليهم  
البيان والسكوت بعد وجوب البيان دليل النفي ولا يقال انما سكتوا عن بيان قيمة الشفعة  
لان الولد كان ميطراً لم يكن له شفعة لاننا نقول قد ثبت في الروايات كلها انهم سكتوا عن لقوم  
منافعه فدل على ان المنافع كانت موجودة وان الولد كان كميلاً او ثبت ضرورة  
لمول الكلام هذا الصل متفق عليه بيننا وبين السائقي وانما اختلفنا في الحدود المم اذا عطف  
عليه ما هو مبني في نفسه وفيما كان من المفردات كالمكيل والموزون كالعصر من الخطة  
والقطار من الزيت هل يكون هذا العطف بياناً للعدد المم او لا معذونا يكون بياناً له فيكون  
من هذا الاصح وعندنا لا يكون بياناً له فلا يكون منه فقول القائل لفلان على مائة ودرهم  
ومائة ودينار او مائة وفتير خطه او مائة وقنطار زيت يكون عدداً اقرباً من مجموع  
الزيت من العطوف والعطوف عليه من جنس واحد هو جنس القنطار المعطوف وعنده يكون اقرباً  
عمر فيلزمه ويحكم بغيره تفسيره بما سأل به ان فداهم الاقرب بما به ولم يحكم به بما يصلح  
بياناً له لان العطف لم يوضع للتفسير لفة اذا عطف موضع للغير حتى اشبع عطف الشيء على  
شيء والتفسير موضوع لعدم ما حتى كان البيان غير المبين فاذن لا يعلج العطف للبيان  
فلا يلزم ان يكون بياناً في قوله له على مائة ودينار او مائة ووساة او مائة وهد  
الحقيقة العطف الموجب له وليس اتفاقاً فليس كذلك كما نحن فيه فلنا نعم وهو القياس ان  
فلان من جيت الوضع والحكم نقل به وانما اتجنتاه من جيت الوضع ونكالم نقل به وانما



اتجناه من حيث العرف استحضارنا وذلك لان العادة قد جرت في استعمال القدرات التي بقيت في الذم  
في معادلات الناس بالاعتناء بذكر العطف المفرد في بيان العطف عليهم تخفيفا واحتمالا  
طول الكلام فيما استعمله بخلاف قوله له على ما به وتوب وخو مما ليس من القدرات في كي  
ولم يوجد فيه ثمة الاستعمال في شي ولا يجب في الزمة الا في عطف على ما في معناه كالبيع  
بالثياب الموقوفة ال اجل لعدم العرف فيه فالعراق جدي بين القدرات وعرفها لها هو العرف  
فان سلمه الشافعي في الاموال والافراد من اتيته مع الخصم من دليل عزمه فلو قال في اقرار له  
على مائة وثلاثة اوتاب او مائة وثلاثة دراهم كانت المائة من حبس باعطف عليها ولزمه  
المجموع بالانفاق لا عطف احدا به من على الاخر ثم فرغ فيمنع التفسير بها لا يحتاجا الى  
البيان التبدل هو النسخ في اللغة الخ قبل في الفرق بينهما ان الاول دفع الحكم بدل  
والثاني نزع يكون بلا بدل يحرم نكاح الاخت وحرمة الحر وفارق يكون ببدل كالتساح  
التوجه ليدت المعدس وعلى هذا لا يصح تفسير التبدل بالنسخ لان الاخضر لا يفسر بالاعم وبجاء  
بانا لانسليم الاعمية بل ما قاله الشارح من المساوي هو الحق ولا سلم ان حرم الاخت وحرمة الحر  
بلا بدل لان الحر كان اول حلالا ثم بدل الحرمة في بدل على الحل او بدل الشيء بغيره قوله تعالى  
ما نسخ من اية الاية ثم النسخ في اللغة يستعمل احدهما الازالة والاعدام يقال نسختم الشمس  
الطل اذا زالت منه وقته ومنه تناسخ الورق والادوية وتباينها النقل والتحويل من مكان  
الى اخر ومن حالة الى اخرى مع بقاياه في نفسه يقال نسخ الحبل للحبل اذا لئنه من خيلته الى  
الى اخرى ومنه مناسخات الموازية لاسمال المال من وارت الى اخر ونسخ الكتاب ونسخه  
الشرعي ما عرفه المؤلف الخ هذا ما اختاره لحرر الاسلام واذا كان النسخ جنبا في حمة البيان وحرمة  
الدفع فهو زاعما وكرهه في تعريفه يجوز ان يجدا ايضا بانه دفع حكم شرعي بنسخه من قبل  
هو دفع حكم شرعي بنسخه من قبل واخرى بان ما ثبت في الماضي لا يتصور بطلانه بحقيقة وقطعا وما في  
المستقبل لم يثبت بعد فبطل ما كان لا رافع انزل الحكم وتعلقه العلم قد عان لا يتبدل ان الرافع  
والجواب بانه ليس المراد بالوضع البطلان بل زوال ما ينطق من العلق بالمستقبل معني انه لولا النسخ  
لكان في عقولنا طلق العلق في المستقبل فبانا نزع زال ذلك العلق المتلون واما شبهه فالابتداء واما  
وكنه فالبيان المذكور في الحديث سيا في بيان صفته وحكمه ونوعه اي بيان  
انها مدة الحكم المراد من الحكم المحكوم لان الحكم صفة الله تعالى القلبية بزمانه او لا وابتداءه او زواله  
وقيل المراد منه هو الحكم الحاصل المتعلق بالكلية بخلق النسخ لا الحكم او تعلقه القديمان اي لم يبين  
تأقيت الحكم المنسوخ للعباد مع كونه موقعا عند نصار طاهر البقا في حق البشر لان الطلاق  
الامر بالشي يوم نقاه على التناهي صاحب الميزان هذا غير مستقيم لانه يودي الى القول بتعدد الخلق  
والحق واحد في السموات والارضيات جمعا على الله وفي الواقع ادكلام للمتناهين منسوخ ان يكون حقا  
في الواقع واجيب بان الحق وان كان واحدا بالنسبة الى الله تعالى فهو متعدد بالنسبة الى العباد  
في حق العمل حتى وجب على مجتهد ان يعمل باجتهاده ولا يتكدر غيره ونظير الاقيات فانها علامات

عليه فكما ان الاستحسان وتحقيق ذلك ان الاستحسان منزلة الغاية الخ فقولنا لا عالم بقي لعفة العلم  
على العموم قلنا قلنا الا ونبذ انتم تلك العفة وانما ينبغي في العلم لوجود العلم كليل ينبغي  
بالنهار فاذا انتهى به الصوم بعين هو للبيوت ضرورة وهذا المجموع ثابت بحسب اللغة  
من الاتفاق واليقين في المستقي ثابت بدلالة اللغة كالمدر الا ان حكم المدة وثابت فقد ابرار  
وحكم المستقي فمنها واستار ولا يجب ان هذا انما يصح في غير الاستحسان المفرغ للقطع بان مثل ما جاء  
الا ونبذ وما زيد الاقام مسبوقة لاثبات يحيى ريد وقيامه بابلغ وجهه واكره حتى قالوا انه  
يفيد تأكيد ما كيد ولذا اخير في كلمة الشهادة لا اله الا الله ليكون اثباته الاولوية  
لله تعالى استار ونفيها تصد الخ هذا على مذهب الحنفية واما عند الشافعي وما لك واحد ثابت  
الاولوية بحسب اللغة لان الاستحسان من البق اثبات غير لم يكون بطريق العبار والاعيد  
القاضي اتباعه بما القروية لان الاله لما كان موجودا يلزم من بقاء عزم وجوده ضرورة فان قلت  
ما لم يرد في خصوص مذهب الحنفية بالاشارة دون القروية قلنا نعم اما امكن الاثبات بوجه  
من الوجود فلا نقول بالضرورة واما القاضي واتباعه قلنا لم يقولوا بالاجراء من هنا حتى يمكن  
القول بالاثبات ايضا قالوا ان الاثبات بالضرورة فان قلت اذا قل الدهرج النافي للماخ  
لا اله الا الله يحكم باسلامه بالاجماع مع ان الاثبات بطريق الضرورة لا يتم فيه على اصل القاضي  
فالجواب انما حكم باسلامه لان هذا القول يدل على التصديق لغة وعرفا بمتبدل بذلك قوله  
عليه السلام امرت ان اقاتل الناس حتى يقولوا لا اله الا الله الحديث وهذا من  
قبيل قهر الافراد بالنسبة الى المشترك وجوز ان يكون قهر قلب بالنسبة الى الجاهل وقهر  
تحيين بالنسبة الى المتعدد لكن الاول هو الانسب هكذا قيل فان قلت اي قسم من اقسام  
القهر انصر حقيق ام لمضافي الظاهر ان المراد هو القهر الحقيقي فان قلت اي نوع بقدره من الحقيقي  
فهنا القهر الموصوف على الصفه ام بالعكس قلنا التحقيق ان المطلوب ههنا فضل الصفه على الموصوف  
بان لا اله الا الله يتضمن معنى الوصف فان قيل فهو يحوي قاهر الافراد والقلب والتحيين في هذا النوع  
قلنا نعم فان قلت قد مرح بعضهم بانها لا تجري في قهر الموصوف على الصفه ام بالعكس قلنا التحقيق  
ان المطلوب ههنا قهر الصفه القهر الحقيقي احسب كل كلامه على انها لا تجري في قهر الموصوف على الصفه  
من الحقيقي والافلاييم وكلامها في قهر الصفه على الموصوف فان قيل فبطل على قولنا لا اله الا الله  
بدون اعتبار الافراد والقلب والتحيين فيل يمكن اذا كان مخاطب بهذا القول موافقا للمتكلم  
في مضمون هذا القول فما اذا كان المتكلم مخاطب به نفسه مسلوكا في طومق الجريد فان قيل فبطل  
يجوز ان يكون القهر ههنا ايضا فيل يجوز اذا كان المراد من الوجود ههنا انطلق الوجود وسلط  
الشي على وجود ما عدا المستقي فان الوجود منفي عن منسوخ الوجود لا عن يمكن ما اذا كان المراد  
الوجود الواجب فلا يكون القهر لا حقيقة فاما مل ولما قيل ان يقول للاستحسان الخ  
حصلت هذا السؤال انه لا يصح جعل الاستحسان منزلة الغاية لانه لو صح لجاز ان يثبت معه  
مثل حكم المستقي منه فاجوز من له في الغاية وهو ممنوع لما ذكره الشارح والجواب اننا لانسلم انه



نفي في الخروج لاستحالة دخول ريد في قولك جاني القوم الا ريد اني حكم المحرم الخروج عنه بل هو مانع من  
الدخول بل هو انه لو لاه كان دخلا وانما لا يقع عند حكمه معه لانه لا يخرج الحامية فانه لو لم يكن ذلك  
سواء بانما كان ذلك في الغاية لانه ليست مانعة بل هي من جهة الحكم لا من جهة ما فيه وانما شبه بها في ان الحكم بعدم  
في المستحق لعدم الدليل كما تقدم في الغاية لعدم الدليل وما ذكر من الفرق لا يفرح فيه اذ لا يلزم من السببية  
اثبات الممانعة من كل وجه حتى يلزم ما قيل اذ هو متروك بالاجماع والالتكاف الاستثنائية الغاية  
لاستلزامها وبالجواب عن الثاني في هذا العام للشافعي في ان الاستثناء عليه بطريق المعارضة قوله  
انما يكون الخ ما في اعمامه قوله لا انما اراه حرم قوله لقابل ان يقول الخ هذا من جهة الشافعي ويمكن ان  
يقال ان الشافعي عليه في استثناء البعض ايضا فلا يرد هذا السؤال هذا في الميزان لان من الشافعي  
ان عمل الاستثناء بطريق المعارضة ولكن متناجنا استدلالا على الخلاف مسايل ولكن الصحيح انه لا خلاف  
انه بطريق الممانعة لا بطريق المعارضة لانه خلاف اجماع اهل اللغة وفي الحقيقة لا يظهر من الخلاف  
في المسائل والله اعلم بحقيقة الحال اي الحقيقة وما كان من جنس الاول ودخل فيه لولا  
الاستثناء واطلاق لفظ الاستثناء جاني صيغة فان لفظ الاستثناء يطلق على فعل المكمل وعلى  
المستحق وعلى نفس الصيغة فلفظ الاستثناء والمستحق حقيقة عينية في السببية على سبيل الاشتراك وما  
صيغة الاستثناء حقيقة في المستقبل جاني في المنقطع لانها موصوفة للخروج ولا اخراج فيه لان  
المصدر لم يتناوله وقيل حقيقة بهما قيل انه موصوف لعل واحد على حدة فيكون مشتركا لفظيا  
مستقدا يعني المنقطع جعل منزلة كلام مستند احكامه خلاف حكم الاول فلا لا يخلو له باولي الكلام الا ان  
حيث الموصوف يكون حرف الاستثناء مع لكن ولا بد من جهة الاستثناء المنقطع من مخالفة بوجه من  
الوجود بان يبقى من المستحق الحكم الذي ثبت للمستثنى منه ويكون المستثنى منه حكما مخالفا للمستثنى  
منه حتى يجمع الاضمار فلا يقال ما جاني ريد الا ان الجوهر المفرد هو اذ لا مخالفة بينهما  
الرجحان الخ حاصله الله يمكن ان يكون الاستثناء في الآية منقطعاً ومثلاً فان القوم انما كانوا يعبدون  
الاصنام خاصة فهو منقطع وان كانوا يعبدونهم ويعبدون الله تعالى فهو متصل ويحل المعنى انهم  
لما كانوا في الجادة بان الله تعالى وللاصنام اعلمهم بانه قد تنبوا ما يعبدون الا الله تعالى فانه  
لم يتنبروا من عبادة الله معطوفة بعضها على بعض اي لو او العطف خاصة حتى لو لم تكن للحل  
مقاطعة او كانت معاطفة بعضها لوالا فانه لا خلاف في حرف الاستثناء الى الكل وعندنا يفرق  
الى ما مره وما يظهر فيه من الخلاف بيننا وبين الشافعي نقول والدين رمون المحصنة  
ثم لم ياتوا باربعة شهداء فاجلدوهم ثمانين جلدة ولا يقبلوا لهم شهادة ابد او وليك هم العاسقون  
الا الذين تاتوا فان الاستثناء رفع بعد ثلاث جل في الاولى من الامر بالجلد وفي الثانية المنهي  
عن قولها الشهادة وفي الثالثة الجزم بالسق بعد فعل الشهادة القاذف بعد التوبة وعندنا لا  
تقبل مع الاتفاق منا ومنهم بل ان الاستثناء لا يرجع الى الجملة التي فيها الاسم بالجلد بكونه حتى لا يدي  
فلا يقطع بالتوبة بخلاف الشرط لانه بدل الخ نقول ان يقول المراد من التوبة لا يخلو اما ان  
يكون هو التعبير او لا لسبيل الى الثاني لانه من ساق التعبير ولا الى الاول والاثام ان يكون مثل

كفنه بالنسبة الى الشارع وموجه بالنسبة اليها والمص وهو كاح الاخوات الخ فان قيل  
لم يمكن المراد من النص قوله تعالى ما ننسخ من اية او ننسخها منات خير منها او مثلاً كما قيل  
فانه مخرج في الجواز يجب ان صدق الشرط لا يقتضي جواز الطرفين ويمكن ان يقال بان المقدم  
حتى يدل على ما وقع من تحويل القبلة بقوله تعالى قول وجهك الاية وفيه نظير لاف الاحجاج مع اليهود  
وهم لم يلزموا بنصوصنا بل المراد من قوله بالنص ما ورد في السورة ونقول الجواب انه  
لا منافاة بين الحسن والفتح في وقتين كالطبيب الحادف بالمرض يتوب الدواء في وقت ويمنع  
عنه في وقت آخر لا خلاف لحواله وتبدل المصلحة فان قيل الامر بخرج اسماء على بدل على حسنة  
ثم نسخ قبل وجوده بول على تحته فيلزم حسن الذبح وقبحه في وقت واحد قلت ذهب بعضهم  
الى انه ليس بنسخ وانما هو استخلاف لذيح الساة بدلا عن ذبح الولد اذا انزل اسم لما يقوم مقامه في  
في قبول ما يتوجه اليه من المكروه وذهب بعضهم الى انه نسخ لكنه ليس من قبيل النسخ قبل التمكن  
من الفعل كما في نسخة صلاة ليلة الحراج للفرع بانه تمكن من الذبح وانما استنع لما منع من الحجاج  
وحكمه اي النسخ الذي يرد عليه حكم ينبغي ان يفعله بشرط يخرج بالاول الا حار  
الماضي والحال والمستقبل مما يودي لسخة ال كنه ارجل خلاف الاجاز عن حد الشئ  
وحرمه كعدم الحلال وذالك حرام وبالتالي الاحكام الاصلية لانه لو لم يحل الخ  
يعني لو لم يحل ان يكون شروعا كالنفس لا يمتنع عدم شروعية فلا يجتمع النسخ ولو لم يجتمع ان لا يكون  
شروعا كما لايمان بالله ومفاته لا يمتنع شروعية فوجه في النسخ ايضا فثبت ان كل  
النسخ من جازرات العقول لاس وجباتها وممنعاتها وانما كان ذلك لان النسخ لما كان بيان مدع  
الحكم في الحقيقة لا بد ان يكون حكمه حكما يحل ان يكون وقفا الى غاية وان لا يكون كذلك فيكون  
النسخ بياناً لمدته كما يقال حرمت ادا سنة اي مثل ان يقول الشارع حرمت الشيء القلبي  
سنة او ائحته سنة وذلك بان يكون حكما يحل الخ قال القاضي الامام وليه هذا النوع مثال من  
المعصيات وذو في بعض الحوائث مثاله قوله تعالى تزرعون سبع سنين دابا وقوله تعالى تمتعوا  
في داركم ثلثة ايام قيل وليس مستقيم لان ذلك ليس من الاحكام والكلام فيها والجواب عنه ان يزرعون  
يعني ازرعوا فدل على قوله فزرعوه في سنين فكان من الاحكام على ان المفرد ايراد المثال ثم هذا  
النوع لا يجتمع النسخ قبل معنى تلك المدة كانه لما وقته بالسنة متلا فقد اجزى بحسنه السنة فالنسخ  
قد دل على المبدأ والذلل نقول الله عن ذلك وفيه نظران هذا التركيب لا يربط على صحة هو موافقا  
ثم نسخ قبل الحد او تامددا مثلاً ان يقول الشارع اوجبت عليكم الموم والصلاة ابد او لهذا  
كما ان التقييد لقوله تعالى الى يوم القيمة ثم بعد الانقضاء وهذا النوع لا يجوز نسخه اتفاقا وان  
مثل بعضهم لانه خلاف لا يفي دلالة لان بيان التوقيف بعد التقييد على التأييد لا يكون الا على  
وجه المبدل او ظهور الغلط نقول الله عن ذلك هذا اذا كان التأييد بعد الحكم كالخروج  
من الاغصان ووجب سفر ابراهيم اذا كان قيد الواجب مثل موموا فذهب الخصام الى ان  
نسخ الامم لا يملكهم وغرم من احكامنا الى انه لا يجوز نسخه وذهب الجمهور الى انه يجوز نسخه وما



ان ذلك جملة منا ومن المشافهة والخارج ابو البرم صاحبنا لان مقتودنا ايراد النظر  
لان مقتودنا ان المثال ان يكون جوا او غير اذا المثال لا يجب ان يكون مطابقا لانه لا يلزم ان يكون  
الشاهد ان يتعلق به وجوب اعتقادنا ببداهة الجنبه والمساوفا وهو من الاحكام فمع اقراده بها  
لان هذا ولا يبي بغيره حتى سنوه حادثة ناتي بترج بفتح به شرع بفتحنا والافعلي باي بعد بيننا  
لكنه تابع لترج بفتحنا ومقرره ويمكن ان يجاب عنه الخ جوب الخاوه ان الجواب اذا كان بصيغة  
الامكان لا يكون قويا بل يكون فيه شي وهذا الجواب ظاهر جيد قوي ولهذا ذكر بعض المحققين السؤال  
بصيغة قبل والجواب بصيغة قلنا وهو المناسب والتاريخ ملبس بصيغة السؤال قبل والجواب حصل في  
علاقة خزانة وخرابه اذا لا يجوز فيها من باب التقييد والاطلاق يعني عدم الغوي في الجنبه فقد  
المرجع ونقابل ان يقول بغيره بفتحنا عندنا لمسلم ولكنه بفتحنا بفتحنا في الكلام هنا  
في الترخيم ومعنى اعلم ان هذا الخلاف اي المذكور في نسخ الحسن في غير احكام الشرع قوله اما لو كان فيها  
فوق الامر والشيء بحري فيه الترخيم بان ورد الجنبه على بطلان حكمه وان كان في حكم شرعي موقت  
او موبد فلا يصح الترخيم بان قال التاريخ هذا الذي خلا الى وقت كذا او ابدا فانه لا يجوز تحته قبل من المدة  
للزوم البدا اي شرط جواز الترخيم الصواب ان يعود الى الترخيم كما في محله فغوده الى الجواز عودا الى غير مذكور  
فكان الانسب ان يقول واما شرطه اي شرط الترخيم وهو ما توقف عليه حوار واعلم ان الترخيم شرطها  
متفق عليه مثل كون الترخيم والمنسوخ حليين شرعيين ومثل كون الترخيم منفصلا عن المنسوخ متاخرا عنه  
ومثل التمكن من الاعتقاد وبعضها يختلف فيها مثل كون الترخيم والمنسوخ من جنس واحد واستراط البطلان  
للمنسوخ واستراط كونه احقا من المنسوخ او مثله فانه شرط لصحة الترخيم عند قوم ومن الشروط المختلف  
فيها التمكن من الفعل والراد به ان يفي بربح بيع الفعل المأمور به بعد ما وصل الاموال المكلف كان يور  
باربع ركعات في وقت بجمعه ثم يدرك من ذلك ما يصح فيه اربع ركعات فذهب اكثر الفقهاء وعامة اهل  
الحديث الى انه ليس بشرط لصحة الترخيم بل يجوز الترخيم قبل التمكن من الفعل وهو المختار وذهب بعض صاحبنا  
كالشيخ الى منعه من الترخيم والفاصل بين ريد الخصاص وبعض صاحب الشافعي بالبر في بعض الجنبه  
وجهور المختزله ان استراطه وصورة المسيلة على وجهين احدهما ان يرد الترخيم بعد التمكن من الاعتقاد  
قبل دخول وقت الواجب كما اذا قبل مواعدا ثم قبل قبل الجنبه لا يقوموا والتاني ان يرد الترخيم  
بعد دخول وقت الواجب قبل التضا ومن بيع الواجب كما اذا قبل مواعدا ثم شرع في الصوم فقبل له  
قبل ايضا اليوم الذي شرع في صومه فاما هذا ونقل عن الكرخي صاحبنا ان الترخيم لا يجوز قبل المعنا  
بيان ملادة العمل القلب الخ لوقال القلب وعمل البدن بالاضافة بدون لام كان احسن الابل  
ان الامان راس الطاعات ونقابل ان يقول الاستشهاد بالامان غير ما مضى لاننا لم نابل بالقبول  
والحقيقة وتصح كونه محل الترخيم والحديث مذكور في الصحيحين وطلعه الامم بالقبول هذا الكلام  
ويج لما يقال هذا الحديث من قبل الاحاد فلا يصح الترخيم به فمما طرقة العلم ومعرس الرفع ان هذا حديث  
مشهور فذكر في الصحيحين بطلانه بالقبول وهو في بعض التواتر لان قبل الترخيم مذكور في المعراج اصلا  
ومنا فيه منهم يقولون لم يرو في حديث المعراج ذكر نسخ خمسين صلاة خمسين صلاة وانما ذلك مذكور في الصحيحين

هذا الحديث لا يصح  
في الصحيحين  
بل هو في بعض التواتر  
لان قبل الترخيم  
مذكور في المعراج  
اصلا

غير مما ركب الحديث فلم يحل القول بكونه من زيادة النقص التي هي من الله عليه ولم كان اصل هذه الامم  
كان مبتلا بالقبول والاعتقاد في حقته وفي حق امته ونحو ان يقبل بامته لو نور شفقته فما يقبل بامته  
فكان الترخيم قبل التمكن من الفعل في حق واحد قلنا الملازمة ممنوعة لان على الحسن لا يثبت  
لما مور به بحجود التمكن من الفعل قبل وجوده لان الخضفة له فلا يثبت قبله فعل هذا بل ان لا يجوز  
الترخيم ما لم يوجد الفعل وقد جاز بعد التمكن من الفعل قبل وجوده اتفاقا ولم يلزم شي مما ذكره من قبل  
للتمكن من الفعل ايضا لوجود هذا الحق وذكر من يجوز في فتح الباري ان هذا السبيل بالنية الى الامم قبل  
بالنية اليه من الله عليه ولم لانه كان بذلك قطعاً ثم نسخ بعد ان بلغه قبل ان يفعل والمسيلة بحجة  
في حقته لان التخصيص بالدليل العقل جاز بدون الترخيم ولذا يجوز التخصيص بالاجماع وغير الواحد  
دون الترخيم وكيف يتصور بان في التخصيص بيان والتسخيم ابطال والابطال يتم اي من الشافعية كان يقول  
لا يجوز الترخيم بقياس السنة ويجوز قياس نسخ من الامول وكان يقول كل قياس يخرج من القوان يجوز  
نسخ الكتاب به وكل قياس يخرج من السنة يجوز نسخ السنة به لان هذا في الحقيقة نسخ الكتاب  
بالكتاب والسنة بالسنة وما ذكره من حيث فان الوصف الذي متاه هو مناط الحكم في الامم غير منقطع بانه  
المعنى في الحكم الثابت بالنسخ حتى لو كان المعنى منقطعاً به بان كان ممنوعاً عليه جاز الترخيم به ايضا  
كالنسخ لان الاجماع عبارة عن اجتماع الاراء والتسخيم بيان مدة الحكم وكونه حسنا الى ذلك الوقت ولا يحا  
للوي في امته الحسن في غير عدائه تعالى على انه لا اجماع على خلاف الكتاب والسنة وان لم يطلع عليه  
ولا يلزم من عدم اطلاعه عليه عدمه في نفسه ولا عدم اطلاع اهل الاجماع عليه فلا يصح ان يكون  
باجماعهم وان الترخيم لا يكون الا في حق من هو من الله عليه ولم لانه لا اجماع بدون رايه واد اوجد  
قطعا موافقان لموع منه وانما يكون الاجماع سوما للعلم بعد ولا نسخ بعد قال الحسن  
جاز نسخ الاجماع بالاجماع اعلم ان القياس والاجماع كما لا يخفى ان الكتاب والسنة لا يخفى انهما  
ولا يفتح احدهما والاجماع بالاجماع ولا القياس بالقياس على الصحيح يلزم اجماعهم على الخطا فيه  
شي لان حقا الدليل لا يستلزم الخطا قلنا شرط القياس عدم مخالفة الاجماع ولذا قلنا لا يجوز ان  
يكون القياس ناسخا للاجماع لاننا نقول يجوز ان لا يعلم تراخي ذلك النص فلا يلزم جعله ناسخا لان  
شرط الترخيم ان يكون متواجدا عن المنسوخ اما اذا لم يعلم تراخيه وكلاما فانه تخصيصا لان التخصيص غريب  
من الترخيم لتمام العام ثم لا يخفى ما في الجواب قال بعض المعتزلة يجوز اي ان يكون الاجماع ناسخا  
للكتاب والسنة والاجماع واليه ذهب علي ابن ابيان من مشايخنا وانما يجوز نسخ الكتاب متفقا  
لابين ان القياس لا يصح ناسخا ولا منسوخا وكذا الاجماع لم يوجب ما يطلع لذلك الا الكتاب والسنة لا يخفى  
دليل الشرع على هذه الاربعة فيجوز نسخ الكتاب بالكتاب والسنة بالسنة اذا كانت الثانية اقوى من  
الاول او موافقا في القوة بلا خلاف ويجوز نسخ السنة بالكتاب والكتاب بالسنة المتواترة عندنا  
هو مذهب جمهور الفقهاء والمتكلمين من الاشاعرة والمعتزلة واليه نصر المحققون من اصحاب الشافعي  
وقال الشافعي لا يجوز نسخ الكتاب بالسنة فولا واحدا وهو مذهب اكثر اهل الحديث وله في نسخ  
السنة بالكتاب قولان الاظهر من مذهبه عدم الجواز والاخر الجواز وهو الاول بلحق كذا وكه



من احباب الشافعي في القواطع ولما قيل ان يقول المنسوخ ما كان في زمن النبي صلى الله عليه وسلم والمستراى  
انما يكون بعد ذلك يكون ناسخا اللهم الا ان يقال المنسوخ من فيه صلى الله عليه وسلم كالموات ومنه  
يتم اذا الحاجة ان في هذا السور وجوابه ان المواد المحالفة عند المعارض داخل النسخ ولانه  
يدل على ان الكتاب يجوز ان ينسخ بالسنة لانه قال وما خالف فودعه والمنسوخ مخالف النسخ هذا  
ينبغي ان السنة لو كانت مقدمة على الكتاب لردت به وليس النسخ الا هذا فيكون مستورا لا لزوم على انه  
قد قبل واجيب ايضا عن هذا الحديث بانه لا يكاد يسمع لانه يقال موتا والوفاء بماعه بعد العرض  
فيكون مخالفا للكتاب فلا يسمع وليس مع المراد به اجازة لاحاد كما سمع من الرسول بدليل قوله اذا و  
ولم يقل اذا سمعتم اذ سمعتم منه كالموات وجوابه ان المراد من قوله ليس ينسخ احب ايضا  
بان النسخ عبارة عن بيان انها من الله فيكون نسخ الكتاب السنة بيان انها حكم سنة بالسنة  
الموجه الى بيت القدس فانه عليه السلام كان يتوجه الى الكعبة في الصلاة حين كان ملة ولما هاجر الى  
الدينة كان يتوجه الى بيت المقدس وان لم يثبت فلا بد ان يتوجه الى بيت المقدس الثابت بالسنة  
قد نسخ بالكتاب هكذا لو اوفيه شي اذ لا دليل على كون التوجه ثابتا بالسنة سوى انه حينئذ  
في القرآن وهو لا يوجب التيقن بان التوجه الى الكعبة او لا كان ثابتا بالكتاب او بالسنة لانه غير متلو  
ولما كان انه كان ثابتا بالكتاب بانواع ملة ابراهيم ولا ان الكعبة كانت قبلة الانبياء شرع من قبلنا  
شرع لما لم يرد بالنسخ ومثال نسخ الكتاب بالسنة ما روي عابسة رضي الله عنها الخ قيل فيه  
بكت فانه لا نزاع في ان الكتاب لا ينسخ بخبر الواحد فكيف يجوز ان يروي عن رجل حديث في ذلك على ان  
قوله ما حق اباح الله له ظاهر في انه كان بالكتاب حتى قيل انه قوله تعالى انا احللتها لكم اذ واحد الا في  
انبت اجور من واجبه اذ مثله لانه يعلم بالراوي بحمل على السماع ونسخ الكتاب بخبر الواحد جائز في  
حيوة النبي صلى الله عليه وسلم ثم نسخ هذا النسخ انما كان في حياته عليه السلام وقوله اباح لاستلزام القرآن  
المستلواذ السنة ايضا قرآن فيدخل في الحرمه والاباحة ولو علمت فيه قرانا ثلثة اذ هو الاصل  
وانا احللتها لم يعرفنا غيره ولين سلم فليس له دلاله على حل ما زاد على النسخ فان شمل الآية اتفقت النسخ  
رضي الله عنهم على كون هذه الآية بمعنى قوله تعالى لا تحل لكم النساء منسوخة وما حرمها غير متلو في القرآن  
قول انهم اعتقدوا جواز نسخ الكتاب يعرف فكيف يترك خبر الواحد في هذا السؤال مع جوابه  
ظاهر جيد في حذره لانه ليس له معلق بهذا المقام ما يحسن فيه هذا وقد رجم في شرح البديع ان  
انه الوصية تحت باية الموارث وقد رد ذلك لا نقاش في شرح المنقوب والناظر رحمه الله عليه اخذ  
من بعض الشارحين عند قول بعض القتيبيين ويجوز نسخ الكتاب بخبر الواحد حال حيوة الرسول فاعترض  
بعض السراج بهذه العبارة بهذا الاعتراض واجاب بهذا الجواب فالتاخر عن ان هذا السؤال  
مناسب لما نحن فيه وليس كذلك اذ لم يقدم شي يحسم منه هذا السؤال اللهم الا ان يقال فيه  
مناسبة ما عتبار حديث عابسة فانه خبر واحد نسخ به الكتاب لكن الجواب المذكور لا يناسب على  
هذا المقدور وانما المناسب الجواب الذي ذكرناه قبل هذا فنامل والله الموفق قرآن  
متلو فيكون منه دليل جواز نسخ الكتاب بالسنة قد نسخ بالكتاب وهو قوله تعالى قول وحكمك نظر

بحد الحرام فيكون دليل على جواز نسخ السنة بالكتاب انسخ بقوله عليه السلام ان الله  
لم يردني حق حقه الا الوصية لوارث فقد وجد نسخ الكتاب بالسنة في القرآن واعتراض بان  
الوصية للوالدين والاقربين انما يثبت ميانا الموارث وفي قوله تعالى يومئذ يوفى كل امرئ ما  
بهذا الحديث واجيب بان الثابت باية الموارث وجوب حق بطون الارث وهو لا ينافي بوث  
حق اخوة فلا دفع للوصية الا السنة ذوالامام السرخسي رحمه الله ان المنيق باية الموارث انما  
هو وجوب الوصية لاجوارها ولجوارها انما يتحقق بقوله لا وصية لوارث فريضة نفى اصل الوصية لكن  
لا يجوز ان جوارها ليس حكما سريعا بل باحة املية والثابت بالكتاب انما هو الوجوب المرتفع باية  
الموارث فلا يكون هذا من نسخ الكتاب بالسنة لكن الامة تلغنه بالقبول فالحق بالتواتر  
فيه نظر لان تلقى الامة له بالقبول لا يلحقه بالتواتر بل بعض الاحاد تلغنه الامة بالقبول  
فيروى النسخ بهذا الحديث على قاعدة تم من ان نسخ الكتاب لا يجوز الا بالتواتر وانما ادعى انه مشهور  
لمجرد دعوى الشهرة لا يلقى على اليد من دليل ولين سلمنا انه مشهور فالمرور لا يجوز به النسخ المحض  
وانما يجوز به على النص لكن قال صدق التريفة ان النسخ بالخبر الواحد مشهور جائز عندنا وهو خلاف  
المعروف في كتب الاموال اللهم الا ان يروا بالنسخ الزيادة فانما نسخ يعني وكلام السرخسي يسير الى  
انما نسخ بخبر الواحد اذا كان مطلق الدلالة لان النسخ انما يجوز في جوه اذا كان مطلق الدلالة لان  
النسخ انما يجوز في حيوة النبي صلى الله عليه وسلم والسوان والسهره بعد فكما جاز النسخ بهما  
جازه ايضا لكن يجوز ان يظهر بهما بعد النبي صلى الله عليه وسلم نسخ الكتاب لا بخبر الواحد  
والمنسوخ انواع لما فرغ عن تفضيل النسخ اشار الى تفضيل المنسوخ اربعة اقسام نسخ التلاوة  
والحكم جميعا ونسخ الحكم دون التلاوة وعكسه ونسخ وصف الحكم مع بقا اصله ولا يخفى ان هذا  
التفضيل انما هو في منسوخ الكتاب اذ اخذت بسنن الوحي المتلوح حتى يكون منسوخ التلاوة  
بل لا يجوز نسخ الا في حكمه والمواد بالحكم هنا ما يتعلق بمعنى الكتاب لا بظنه ولما قيل  
ان يقول النسخ برفع حكم شيء قلنا هذا لا يراد من عرفه بانه انما الحكم لانها مدرته اسما  
من عرفه عاذا في نجاب بان هذا النوع من النسخ كان جائزا في حيوة النبي صلى الله عليه وسلم ولا سيما  
وقد استقر فيك فلا تغفل الاما سما الله وقال تعالى ما ننسخ من اية او نغسلها فانه يدل  
على جواز ما يعرف المتكبر كما هو عبارة الفقهاء القرآن يثبت بالتواتر ولم يثبت فيما رواه  
ابن سعد راي السوان وكان المناسب روياه لم يرجع القضاة الى ابن عباس وابن سعد فان رجوع  
المراد من رجوعه الى احدهما وانما اذا لم يثبت السوان لهم تحت القرابة فكيف يتصور  
نسخ التلاوة وهذا تتمه السؤال وبقي حكمها لا يتعلق له بالسؤال وانما هو من تتمه الكلام  
الا ان كان الاستنباط قد تم هذا على السؤال بان يقال تحت تلاوتهما يعرف القلوب عن جميعها  
منك الروايتين او بالاحياء في حكمها كذا قاله في هذا السلام الخ ولما قيل ان يقول ان  
قراءة ابن قزاة ابن سعد او قزاة ابن عباس الخ وكان الواجب ان يقول قراهما وهذا السؤال  
مكرر لانه قد تم الجواب عنه في قوله قلت ولما روي السوان شرط فيها بين الحق لا شرط ما نسخ



لعدم احتياجه الى القطع فكان الخارج رحمه الله في ذلك السؤال مع جوابه مع قرب المسافة او ظن  
ان هذا السؤال غير ذلك وليس كذلك بل هو عنه غاية ما فيه انه لم يكل السؤال الاول وكله هنا وذلك  
مثل الريادة على النص اختلفوا في الريادة على النص سراج لا يخرج من محل النزاع ان الريادة ان كانت عبادة  
مستقلة كزيادة صلاة سادسة مثلا فليس ينفع اتفاقا وان لم يكن كذلك في بيان اتفاقا ان كانت  
المريد عليه كزيادة الريادة في وجه الفذق مقارنا للحد والادب كحل الخلاف وذلك زيادة وصف  
الايمان في رتبة الكفا والتميز على الجبل في حد الرتبة واختلفوا في ذلك على ستة مذاهب الاول  
انها تنفع واليه ذهب على الحقيقة والثاني انها ليست تنفع واليه ذهب السابعة الثالثة ان كانت  
الريادة ترفع مفهوم الخلق فتنفع والا فلا الرابع ان يغير المريد عليه حيث صار وجوده كالعدم شرعا  
فتنفع والا فلا واليه ذهب القاضى عبد الجبار الخامس ان احدث مع المريد عليه كتحث لم تنفع العقد  
والانفصال بينهما فتنفع والا السادس انها ان وقعت حكما شرعا بعد تبوئته بدليل شرعي  
وفيه تحث لانه ان اراد ان يتبدل اجبت عنه بان يختار الاول وينع كونه من مفهوم اللغة  
لوصح كونه من مفهوم لان دلالة اللفظ غير الدلالة باللفظ وما نحن فيه من الاول وهو  
منطوق لا مفهوم ولنا ان تختار الثاني وينع كون عدم الاجل لا يكون حكما شرعا لانه انما يكون  
تدرك اذا لم يصف استمراره الى متى اما اذا اضيف فهو حكم شرعي كعدم جواز الصلاة بغير طهارة  
على انما منع كون ذلك عدما اصلها وانما هو عدم شرعي فاقضى عن سبب خاص فيكون حكما شرعا فانهم  
قوله لانا الريادة تنفع عندنا الخ اعترض بانكم قد وردتم الفاتحة والتعذيل غير الواجب بان  
الريادة بطريق الوجوب لا ترفع اجزا الاصل فلا يكون نجاحا فلا تمتنع خلاف الريادة بطريق الوجوب  
بمعنى عدم العينة ومنها فانما ترفع حكم الكتاب فان قيل هل يرد بمرساة العام على سبيل الوجوب  
فالجواب ان الخبر فيه غريب مع عموم البلوى فان قلت اذا اقتصر المصل على الفاتحة تكون فرضا لا حاله  
تكون فرضا على الاطلاق او لا قيل بالفضل فلما التزم فيما شرع فرضا لا فيما يقع فرضا كما اذا  
اقتضى على سورة البقرة فانما تقع فرضا ولم تشر فرضا بالاجماع فان قلت تكون الفاتحة فرضا  
وواجب انهما متنافيان فزور ان الفرض بما يجب فيطهر والواجب بما يجب يطهر قلت في فرض  
من حيث كونها فرائدا وواجب من خصوصية الفاتحة وعندنا في الخبرين لا منافاة قوله  
حاصله ان التخصيص للاخراج الى لا اخرج بعض افراد العام من حكم العام والتعميد للآيات  
لان الحكم بعد زيادة قيد الايمان في الرتبة المذكورة في كفارة اليمين ثابت بالمعنى لا بالطلاق  
وهو الرتبة وهو قوله عليه السلام البكر بالبكر جلد مائة وتغريب عام الحديث أخرجه  
مسلم من حديث جماعة من الصائت قوله فصل افعال النبي عليه السلام المراد منها الافعال  
الاختيارية التي تقع عن قصد لا عن طبع وهو وقوم واعماله وذلة ولم يكن بيانا لمحل الكتاب  
ولا اختصاصا به لان الكلام فيما يقع به الاقدام والاشياء من هذه المخارج كذلك فان قلت الانبياء  
معصومون عن ان يصدر عنهم حرام وبلا يمكن صدور لا يتأتى الاختراعه فلا يصح اخراجه  
قلت قد اختلف العلماء في العصمة وما عنه العصمة اما الاول فذهب قوم الى انها عدم امكان

الايمان بالمعاصي خاصة في البدن او النفس يقتضي امتناع الاقدام على المعاصي وذهب قوم  
الى انها عدم القدرة على العصية مع القدرة على الطاعة وذهب قوم الى انها سر بفعلة الله تعالى  
بعباده لا يتأتى معه الاقدام على العصية بشرط ان لا يتأتى به ذلك الى حد الاجاز لها عند هؤلاء  
اربعة الاول ان يكون لنفسه او بدنه خاصة بمعنى ملكه مانعة من الخوض الثاني ان كمال ثالث  
ومنافاة الطاعات الثالث تاكد تلك سماع الوحي والبيان من الله الرابع انه متى صدر  
عنه من باب ترك الاولى والسيان لم يتوكل بهما بل يعاقب ونصق الامر عليه فاذا اجتمعت  
هذه الامور الاربعة كان الشخص معصوما واما الثاني فقد ذهب القاضى والقائلين عقلا الى  
انه لا يمنع على من قبل معصية ما من المعاصي مفرقة كانت او كبرى وذهب القائلون الى منع الكبار قبل  
البغية دون المقابر واما بعد البغية فقد اهل الرابع على انه معصوم عن فعل باجل  
بصدقة فيما ردت الحجرة على صدقة فيه من دعوى الرسالة وتبليغ الاحكام عن الله تعالى ثم اختلف  
العلماء في جواز صدورها بكل صدقة بعد البغية بطريق القلط والسيان فمنه الاكثرون  
لاستلزام منافضة دليل الحجرة الذي هو حق وما ناقض الحق فهو باطل واخراجه الاستناد  
ابو اسحق الاستقراني وحوزة القاضى ابو بكر لان القلط والسيان لا يخلان بالمصدق في المفرد من  
الحجرة فانما دللت على صدقة فيما يصدر عنه بطريق القصد والتبليغ عن الله تعالى واما ما  
كان من قليات القلط والسيان فيدخل تحت التكليف ولا التباس مع وجوب البيان اذا وقع  
فيها اما من البش نفسه لقول موسى عليه السلام هذا من عمل الشيطان واما من الله تعالى لقوله  
تعالى وعصى ادم ربه وقال تعالى ولم يجل عزما فلا يجل وقوعهما بالوقوف وما نقل عن الانبياء  
ما يشعركذب او عصية ان كان بطريق الاجاد مردود وان كان بطريق المواثر مرفوف  
عن ظاهره والاعمال على ترك الاولى او قبل البغية وتعمد ذلك في الكتب البسطة لانا  
لست بمعصية وان كان الشرع اطلق عليها اسم العصية بحال كون كل منهما فعل حرام الا ان العصية  
مفردة بعينها الفاعل والزلة غير مفردة بعينها له واما ساقه اليها فمباح حصل  
له بدليل من افضل الفاضل وعن اصوب الاصواب لا عن حق باطل ولا عن طاعة الى باطل  
ولا عن طاعة الى عصية فواخر به ويلازم عليه بجلالة قدره ورفع منزلته الا يركب ان سبأ  
الذين حسنت الامور مباح الخ المباح ما يحرم فيه العاقل بين الحاصل والترك عا  
قال في الحلية التي لا تخلو ادوي الروح عنها كالنفس والقيام والامر والترب والمحب  
التي لا يتركها دل على محاربتا قاعدة منه عليه السلام على وجه لا يلام على تركه والواجب ما  
يصل اليه بدليل دل على تاكد ايقاعه عليه تاكد القرب من ما كذا الا فرضا والعرض بما يجب  
اقتضاه عليه بدليل لا يبره فيه وان كان غيرهما الخ لم يبين السارح هذا المقام على  
ما ينبغي لقول ان كان فعله غير ما ذكر علمت صفة فلكا لم يعل في حقه عليه السلام فالجمهور  
ان الله مثله في الايمان مثل ذلك على تلك الصفة حتى يقوم دليل الخصص لانه شرع والاعمال  
والعالة الشرع وقول ابو الحسن الكشي من اصحابنا والاستحبة وبعض اصحاب السانعة ان الله علم



خصوص بحسب دليل على مشاركة غيره ايا فيه وان لم تعلم صفته فان كان ذلك الفعل من جملة  
العمالات فتعلمه يدل على الاباحة بالاجماع وان كان من جملة القرب فاختلف فيه على اربعة  
مذاهب ذكرها الشارح منها ثلاثة ونزل الرابع الكفاية ذكره المصنف لكنه لم يجنبه على ما ينبغي لان  
المذهب المختار اعتقاد الاباحة في حقه مع جواز الاباحة فيه في حقه جواز الاتباع فيه حتى يقوم الدليل  
على المحذور وهو المختار لانه شرعا عليه السلام وبين الشارح قولنا لكن على ما ينبغي اعتقاد  
الاباحة في حقه مع عدم جواز متابعتها فيه لا مكان الاحتصاص به نقوله تعالى يا ايها الذين  
امنوا اطعوا الله واطعوا الرسول وقوله تعالى ان كنتم تحبون الله فاتبعوني وقوله واتبعوه لعلمكم  
تتمدون وهذه النصوص واضحة بوجوب اتباعه مطلقا ولما قيل ان يقول هذا الموضع ليس بعام  
لان مدعى عام هذا البعض شيئا لا يقتضيه الوجوب في حقه ووجوب الاتباع في حقنا هذه الأدلة اما  
لنجد وجوب الاتباع في حقنا هذه الأدلة اما لنجد وجوب الاتباع في حقنا لا اعتقاد الوجوب  
في حقه فيحتاج فيه الى دليل اخر مما نلناه فاعلمنا ان الجاهل بان قال كيف سأل النبي  
الاختصاص والحكم به مع نومه الى ما يوجب علم اليقين وهو الرحي في آية الاشارة بقوله عليه السلام  
ان روح القدس نزل في روعي ان نفسا لم تمس حتى تسكنه روحا فالتقوا الله واجتهدوا في الطلب  
والروح بضم الراء القلب ويسمى هذا النوع مخاطرا لذلك جعل الاختصاص به عليه وحياله حاصله  
انما قلنا بان اختصاصه به عليه السلام وحي باطن لانه لا يفرض الخطا كما يفرض الصواب واعلم ان العلماء  
اختلفوا في جواز الاختصاص به الايجاب علم السلام وتوهم متعبد من به فمالم يوح فيه من الاحكام  
فان في ذلك بغيرهم كالآخرة والآخر المعزلة والمنكولين وجوزع اخرون فقالوا له العمل بالراوي  
في الاحكام الشرعية التي لم يوح اليه فيها وحي وآية ذهب مالك والشافعي وجماعة الحديث والامويين  
وهو منقول عن ابي يوسف لقوله تعالى فاعبروا يا اولي الابصار والابصار علم السلام اعظم الناس بغير  
واما ما في قطعة واحتمل استنباطا فكانوا اولي بالرجوع تحت هذا الخطاب العام وغدا هو ما مور  
بانظار الرحي فيما لم يوح اليه لا احتمال نزول الرحي مما يجني عن الراوي اذا انقطع طرده عن الرحي بعد  
مدى الانتظار والقدرة خوف فوت الفرص وجوابه ان قوله وما ينطق عن الهوانزل في  
شأن القرآن لم اعترض بان العرق لعموم اللفظ لا خصوص السبب واجيب بان ذلك اذا امكن ولا  
يمكن ذلك وهذا لاننا تعلم بعيننا انه عليه السلام كان ينطق بدرون الرحي في كثير من امور مثل  
الامر والرب والمصاحبة مع الامل فوجب تحميمه بالسبب لما عرف ان العام اذا لم يمكن اجراءه  
على العموم يحمل على اخص الخصوص الا انه عليه السلام معصوم عن القرار على الخطا لم اعلم ان العلماء  
اختلفوا في جواز خطابه عليه السلام في اجتهاده فاكرم على انه لا يجوز لانا امرنا باتباعه في الاحكام  
فلو جاز الخطا عليه لكان ما مورس باتباع الخطا وذلك من جابر والمختار انه يجوز وهو مذهب اكثر  
المصنفين لقوله تعالى عفا الله عنه لم ادع له فانه يدل على انه اخطا في الاذن لم تكن لا يحمل القواد  
على الخطا لما ذكرنا انه يودي الى الامر باتباع الخطا هذا ولما قيل ان يقول هذا منقوض بوجوب  
اتباع القوم المجتهدين من مباح جواز تعويض عن الخطا على ان لا مسلم انه يودي الى الامر باتباع الخطا

بل باتباع العمل بالاجتهاد الذي هو صواب ملاما هو مذهب الخطا و صواب مطلقا كما هو مذهب  
يهود اذ اعرف هذا فاذا اقر الله تعالى على اجتهاده ولم يبين خطاوه كان ذلك دلاله قاطعة على  
الحكم بالصواب فتكون مخالفة حراما لاحتمال الخطا والقرار عليه لانهما جازان في حق الامم  
فلا يستحسن الصواب في حق واحد وان كان الحق لا بعد وهم يجوز ذلك واحد مخالفة الآخر بالاجتهاد  
لا احتمال الصواب في اجتهاده واحتمال الخطا في اجتهاده وهو القدر في القلب لم وقيل الا لهما  
ما يحل الله تعالى في قلب العاقل من العلم القوي الذي لا يعجز عنه هذه الصفة  
وهي كونه حجة متينة للحكم في حقه او ملزمة لغيره وان كان الهام الاول حجة في حقهم بانه  
ليس حجة كان المناسب ان يقول اي بانه حجة ملزمة فانه المراد بالصفة الحجة لا سلبها تامله  
وترايع من قبلنا الخ كثير من اصحابنا وجماعة اصحاب السابق وجماعة من المتكلمين ان الله عليه السلام كان  
متعبدا بها وان كل شريعة ثبتت بنبي باقية في حقه من بعد اليوم القيمة الا ان يقوم الدليل على نسخ  
فعل هذا يلزمنا شريعة ذلك النبي الا ان يثبت نسخها وذهب اكثر المتكلمين وطائفة من اصحابنا  
واصحاب السابق الى انه عليه السلام لم يكن متعبدا بشرايع من قبلنا وان شريعة كل نبي بشرى بوقا  
او مبعث بنبي اخر الا ما لا يحتمل التوقيت والانتساح كما لو وجد فعل هذا الاجور العمل بها امامهم دليل  
على بقاها بجياك الرسول المبعوث بعده وذهب الجمهور من متابعينا الى ان ما قضى الله تعالى ورسوله  
عليه السلام يعني ما ثبتت بكتاب الله تعالى او ببيان الرسول انه كان شريعة من قبلنا يلزمنا العمل  
به على انه شريعة لبعيننا مالم يظهر نسخها وهو اي التقليد لم اعلم ان التقليد عبارة عن اتباع  
الانسان غيره فيما يقول او يفعل يعتقد الحقيقة من غير نظر وتأمل في الدليل كان هذا المنهج جعل  
قول الغير وفعله فلا ده في صفة من غير مطالبة دليل على هذا لا يكون اتباع الصحابة تقليدا حقيقة  
لانه على الدليل معنى تقليدنا الانبياء الا انه من تقليدنا باعتبار المور وكذا لا يسمى اتباع النبي المستفقي  
ولا رجوع الغاي الى اليهود ولا الرجوع الى الاجماع تقليد لقيام الحق على وجوب العمل بالاجماع وقول الشاهد  
والمتفرقان المتفرجان كون الاجماع حجة وكذا اوجب النص على الغاي الاخذ بقول العدل وكذا الرجوع الى  
قول الرسول لا يكون تقليدا الادامه اوجب علينا اتباعه مكان اتباع هذه الامور اتباعا للدليل وعلى هذا  
لا يصح التقليد لافي الفروع ولا في الامور فلو جاز التسمية العالي تقليدا مع ان قول المجتهدين حجة في حق جاز  
تبعيته المجتهدين المتسمين قد يطلق بالتقليد على الرجوع الى هذه الامور وان كان ذلك اتباع نقول  
الغرض من الدليل مطلقا اذا لا مساحاة في الاصطلاح فان لكل احد ان يصطليح على ما يشاء كذا في شرح  
الدرر ثم التقليد على اربعة انواع تقليد الامة صاحب الحق وتقليد العالم صاحب الدرا والنظر في الفقه  
التقليد لتسقة على اقواله من انفقها وتقليد العوام علماء عصرهم وتقليد الامة الاما والامانة  
الاولى بحجة لانها ليست بتقليد كحرف لا يقع عن ضرب استدلال لانا اما عرفنا بحجة بحسب النظر  
والاستدلال ثم عرفنا بالنظر ان صاحب الحق لا يكون الا صادقا وكذا تقليد العالم من هو فوقه لان زيادة  
المرتب لا تفرق الا بمرتب استدلال وكذا العالي ما عجز بين العالم وغيره الا بنوع استدلال والراجح  
باطل لانهم انعموا بهم شهوي نفوسهم بلا نظر واستدلال وهو الذي دم الله تعالى به الفقه بقوله تعالى







قوله تعالى وانكم احد من امتنا ما اعطانا الله تعالى فيكم عروق لعل الناس به  
افقه منك يا عمر حتى السبا في البيوت وان صح فهو يجوز لعل انه اعذر على الكف عن المناظر بعد  
للعلم من ثبات عمر من جهة واجيب عنه الخ كامل ما اجابوا به من هذا الحديث انه لا دالة  
على عدم نقل الخبر عن غيره ولا على اختصاص الاجماع العيين بهم وكحصها بالذكول اظهار شرهما ونظما  
لاستقل فضل غيرهما ولا على اعتبار اجماع اهل ما قاس عليه مع فصايلها لم يتدل على ذلك ادلا امرا للبيان  
فيما نحن فيه وانما البره للعلم والاجتهاد والاستبعاد وذلك من ملكنا ولقد اجماعه فحمله  
بعضهم عن ترجيح رواية اهل المدينة على رواية غيرهم لكونهم اقرب الى الرسول وحمله بعضهم على  
ترجيح اتباع اجماعهم على اتباع اجماع غيرهم ترجحا لا يمنع مخالفته وحمله بعضهم على المنقولات  
المتممة كالاذان والاقامة والصلوات والمددون بخبرها حتى قيل ان ابا يوسف رجح ال مذهبه  
في هذه الامور لثبوتها ادها المهاجرين والامصار وانما تم على ذلك وجه ابن الحاجب ان مذهب  
مالك ان اجماع اهل المدينة حجة على الاطلاق ولم يرض هذه التاويلات وقيل يشترط  
الخ اختلف القائلون بحجة اجماع من جهة الصحابة في انه هل يشترط عدم الاختلاف السابق للاجماع  
الاختلاف او مودته اذا اختلف اهل عصر في مسيله على قولين واستقر خلا فم فذلك هل يمنع اتفاق  
الاجماع في العمل الذي يوجه على احد القولين في ذلك المسيله وهل يكون عدم الاختلاف شرطاً للصحة  
ام لا فذهب المتأخرون السابقي وعامة اهل الحديث الى انه يمنع ويبقى المسيله اجتهاديه كما كانت  
واختلف متابعينا في ذلك فقال اكثرهم لا يمنع من انعقاد الاجماع ويرتفع الخلاف السابق به عدم  
علمنا بالتلايه وهو مختار في الاموال وينتج المصنف وهو الاصح في بعضهم فيها اختلاف بين الصحابة  
عند ابي حنيفة يمنع من الانعقاد وعند محمد لا يمنع وابي يوسف في رواية مع ابي حنيفة وفي رواية  
مع كذا وهو الاصح مستدل بسنن الخ يعني ان هذا البعض الذين استوا الخلاف في الاصل المذكور  
بين ايمننا استدلو عليه بمسئلة ام الولد ومن ان القاضي اذا ايقن ببيع ام الولد ينفذ قضاؤه عند  
ابي حنيفة وابي يوسف خلافاً لغيره وقد كان هذا مختلفاً بين الصحابة ثم اتفق من بعدهم على عدم جواز  
بيعهما ندل على انما جعلوا الاختلاف السابق مانعاً من انعقاد الاجماع الا لاحقاً لهما لولم يجعلوا مانعاً  
لما جازوا بيعهما والصحيح ان هذا اجماع عند اصحابنا الثلاثة لان الدليل الذي دل على ان اجماع الامة  
حجة لا ينفصل بينهما سبق فيه الخلاف عن السلف وبخبرهما لم يسبق فيه الخلاف وانما نفد قضا القاضي  
جواز بيعهما عند ما خلافاً لغيره لان هذا اجماع محمد فيه فيكون فيه بتره منزه خبر الواحد حتى  
لا يكون جازماً ولا يطل والنفا اذا صادف خلافاً لغيره وخلاف الواحد مانع ابي من السلف  
الاجماع عند الجمهور وذهب احد بن خبيل في احاديث الروايتين ومحمد بن جرير الطبري وابو بكر  
الرازبي من اصحابنا الى انه غير مانع بل اتفاق اكثرهم في الانعقاد فان قلت قد نفرد بعض  
الصحابة في شيئا واستتم الاجماع مع خلافاً لغيره في طاعة في كل البروجيت قال لا يفسد الصوم  
وخلاف ابن عباس في روى الفضل قلنا بان خلاف الواحد انما يفسده اذا لم يكن مخالف للنص ما اذا  
كان فلا يفسده وخلاف ابي طحمة مخالف لقوله تعالى ثم اتوا الصيام الى الليل ولا يتحقق ذلك مع

ولا ينافي هذا في النسخ لان منه يجوز ما تقدم الاجماع من فوس ولا يكفر جاحدا للاجماع السكوتي  
ان كان من الادلة القطعية يعني لما فيه من نوب البينة كما قد ساءه ولا ينافي هذا جعله قبل هذا  
من الظنية نظرا الى هذه البينة دلالة بمنزلة البرهوت حتى لا يكفر جاحدا لبينه الاختلاف ويجوز  
به الريادة على الكتاب **قوله** ولما قيل ان يقول السكوت في الدلالة دون المض فيكف يكون السكوتي  
اعل درجة من التقيض والجواب ان الصحابة لما اختلفت باوفاق لم تكن لغرضهم كان سكوتهم ارفع  
من تصريح غيرهم لاجماعهم على عدم حرمان الحد وان لم يستلزم ذلك جارحاً لجعل البينة شرطاً في بعض الظواهر  
لانه لا يستلزم لاجماعهم **باب القياس قوله** القياس في اللغة هو القدر  
يقال قست الارض بالقصة والتوب بالتزاع اذا قدرتهما وقاس الطير بالجرح اذا سيرت  
بالمسار ليعرف مقدار عقده ويستعمل في المساواة مجازاً والعلاقة اللازمة لان تقدير الشيء بالشيء  
مستلزم للمساواة بينهما قال فرغل بالغل اي سواها بما جازتها ملة القياس في اللغة هي البيا  
الا ان كلمة على جعلت صلة في الشرع فقبل قاس عليه نصين يعني البناء ليدل على ان القياس الشرعي  
ليس باللائق باتسار **باب** وفي الشرع الخ القياس في اصطلاح اهل الشرع قسماً عقلي وشرعي  
فالعقل ما اشتمل في الامور في اموال الدنيا فاق وقيل مورد غايب الى شأه يستدل به عليه والشرعي  
ما عرفه المصنف **باب** واعتراض على هذا التعريف بانه غير جامع اذ يخرج عنه القياس بين العدم  
قياس عدم العقل بسبب الجنون على عدم العقل بسبب المعز في سقوط الخطاب بعلة الجحيم  
انهم فانه قياس ولم يتعد التعريف لان ذكول اموال والفرع في العدم فاسد لان الاصل اسم لشي  
سابق على وجه يبين على غيره والفرع اسم لشي لاحق على وجه يبين على غيره والعدم ليس بشي ولا  
قابل للانصاف بالسبقية والخوف ولا يستقيم منع القياس بين العدم وبين ودعوى بان  
المثال المذكور انما هو قياس العدم بين العدم وبين وان البقي يحقق الفرق بين العدم والعدم  
في المدق وان يتحقق في المفهوم اذ لا يعني ما نسبته الى العدم في الخارج الا ما قام به العدم فيه  
والشي وان اطلق مجازاً او حقيقة لغوية واصطلاحاً اعتزالياً على ما ذكره لا يطلق على المعدوم  
في اصطلاح اهل السنة والتعريف الاصطلاحي لم فلا يليق الاثبات بما لا يليق باصطلاحهم واورد  
ايضا على عكسه قياس الدلالة وقياس العكس فانها قياسان ولم يمدق التعريف عليهما لان الاول  
مساواة فرع لاصل في وصف جامع لا يكون علة للحكم بل دليل له كقياس النسيء على الحز في النحر  
كجامع الراجحة الدلالة على المستد المطربة والمقرب في العلة لا يتصل المقرب في دليل مساوياً  
فلا يفسد الصوم والاثبات تقيض حكم الاصل في الفرع لا فترافهما في علة الحكم لا شتمال الفرع على  
تقيض علة حكم الاصل لقولنا في استراط الصوم في الاعكاف المطلق لما وجب الصوم في الاعكاف  
بالنذر بالانصاف وجب في الاعكاف بغير نذر بدليل عكسه في الصلاة فانها لما لم يجب في الاعكاف  
بالنذر بالاجماع لم يجب بغير نذر فالاصل في هذا القياس هو الصلاة والفرع هو الصوم والحكم  
في الاصل هو الصلاة عدم وجوبها في الاعكاف والتعديري في العلة المقتضى مساوياً في العلة  
لا يستلزم لان التحقيق في هذا القياس عدم تعديس الاصل بالفرع في الحكم والعلة وهو تقيض



التحقق بالقياس العرف وهو تقديرها في الحكم والعلة فلا يتعكس التعريف واجيب بأنه قول  
الجمهور بالحكم انما يكون بالاستدلال عن دليله مسلم ولكن قوله الدليل هو القياس وم بل الدليل  
الذي اظهر حكم الفرع هو ما اوجب الحكم في العنصر عليه والاطهار بهذه الصفة هو القياس وتبين  
الحكم في الفرع حكم هذا الاظهار يعني في اخره وهو ان تقدير الامول بالفرع في الحكم والعلة هـ  
وتقيض التحقيق في القياس العرف وهو تقديرها في الحكم والعلة فلا يتعكس به التعريف واجيب  
بمسئله ان مطلق القياس لانها ليسا بقياسين حقيقيين وكذا الاستدلال الامسافين ويمكن  
رده بان المراد لا ينفك الايراد <sup>والخذ الصحيح اي الخيال عن المراد ما سلف ما ذكره ما</sup>  
الميزان والشيخ ابو منصور واخبار المحققين لان القياس يظهر لا يثبت بل المتيقن هو  
الله سبحانه كدان تقول الادلة كلها انما هي امارات وعلامات عليه يتبين الاحكام والمثبت  
انما هو الله تعالى واضافة الاثبات اليها مجاز فلا خصوصية لك بالقياس والجواب ان  
القياس لا يعد اليه لاثباتات لاحققه ولا مجاز بل هو مظهر لكون حكم الفرع داخل تحت  
حكم الاصل تدليله والمثبت بحكم الفرع مجاز ادليل الاصل فالقياس بغير حكم الاصل من الخصوص  
ال عموم يتبين في الفرع فكان النص بعمومه يتناول موزة الفرع وقد خفي علينا فظهر  
بالقياس وانما قال يتناول وانما ذكر ان يتم التعريف الموجودين والعدد ومبين وقد  
وقع في عبارة القوم انه تقدير حكم الاصل في الفرع بعلة محله واعتبر عليه بانه  
لا معنى لتعديده للحكم لاستحالة الانتقال على الاوصاف ولو سلم فيلزم عدم بقا الحكم في الاصل  
لانقاله عنه ولو سلم فيلزم عدم بقا الحكم في الاصل لانقاله عنه ولو سلم فالثابت في الفرع لا  
يكون حكم الاصل بل مثله موزة تقدير الاوصاف بتقدير الحال ولجب عنه بان المراد من التعدي  
اثبات حكم الاصل في الفرع من الجواز والفساد والحل والحرمه وغيرها لان التعدي في هذا  
الموضع لا يفهم الا بهذا الطريق وهذا مفهوم من هذا التركيب من غير قريته فطقته فتولى  
ضربه ضرب زيد غلامه فهم منه ان المراد منه ضربه مثل استحالة ان يكون ضربه ضرب زيد  
فكذا هنا فتأمل فلا يجوز اثباته بالقياس لما في اصله من البهيمه وتعالى الله عن العجز عن  
اثبات حقه بدليل البهيمه فيه نقلا وعقلا لغيرها اما على التمييز او الطرفيه او المصدريه  
او بترغ الخافض بمعنى انه حجة بالنقل والعقل اما النقل فتقوله تعالى فاعتبروا يا اولي  
الابصار فان المطلوب ثبت بما اشارت له لان الاعتبار ردا للشي الى نظره بان حكمه عليه حكم  
وهذا يشتمل على الخافض والقياس نوعيه فيكونان تابين بمطوق الآية غير انها مسوقة للاجابه  
بمعنى الانعاض لانه باعتبار القياس فيكون بالبعنى الاول تاثيرا لغير النص وبالعنى الثاني تاثيرا  
بما اشارت به سليمان باعتبار هو الانعاض لا غير ولكن ثبت القياس به بطريق الدلالة المسماة بغير  
الخطاب وطريقها ان الله تعالى ذكر في النص فلا ك قوم بما عل سبب وهو اعترافهم بالتوكل والله  
م امرنا بالاعتبار لئلا نحن مثل ذلك السبب لئلا حصل لنا مثل ذلك الجواز حاصله ان العلم بالله  
يوجب العلم بالحكم وهو لا يثبت في الاحكام الشرعية من غير فرق وهذا المعنى يفهم منه نظن غير

اجتهاد فيكون دلالة نص لا قياس فلا يلزم منه اثبات القياس بالقياس ودلالة النص بقوله  
بالاخلاف وانما الخلاف في القياس الذي تعرف العلة بالاستنباط <sup>لذا قاله تعجب</sup>  
فلن وق اعرج الاعتبار الانعاض بل هو استنباط العلم من مرتبة علم ما سبق والجواب على  
تقدير السليم المطلوب حاصل بالدلالة كما مر ولا ان الانتقال من البنى الذي هو يعنى بالقياس  
تحقق في الانعاض لان العطف مستقبلي من العلم بحال كغيره الى العلم بحال نفسه على ان المأمور به هـ  
مطلق الاعتبار الذي القياس الشرعي لجهاته وهو يكون في المطلوب ومن هذا يعرف ان  
الاول استدلال بالاشارة الآية لانها مسوقة للاعتبار بمعنى الانعاض باعتبار القياس كما بينا  
فتأمل وهذا استدلال بدلالة على تقدير تخصيص الاعتبار بالثلاث وعلى تقدير  
عموم الاعتبار في الثلاث وغيرها فهو مرجع في الاستدلال بعبارة النص وتخصيص المطلوب  
من هذا الظاهر فيلزم التاميل في معنى العلة مع قطع النظر عن ظاهر النص وصحته لا زيدا  
مفعولا <sup>وحدث معاد معروف الخ لقابل ان يقول حديث معاذ بن ابي</sup>  
امولية فلا يجوز الاستغناء بها بالظن فالاول الامتناع على الدليل القطعي في قوله عليه السلام  
الخطبة بالخطبة مثل يمثل بروي برفع مثل رضىه متفق عليه من حديث عباد بن الصامت رفعه  
الذهب بالذهب والفضة بالفضة والبر بالبر والسيح بالسيح والتمز بالتمز والمخ بالمخ  
مثل يمثل سواها يدا بيد فاذا اختلفت هذه الامتناع فسعوا كيف سيتم اذا كان يدا بيد هـ  
ولمسلم من حديث سعيد بن جبير الذهب بالذهب والفضة بالفضة والبر بالبر والسيح بالسيح والتمز بالتمز والمخ بالمخ  
ازي لاخذ والعطى فيه سواها فاذا اختلفت هذه الامتناع فسعوا كيف سيتم اذا كان يدا بيد هـ  
للاصاف فاستدل عن ملصقا به والمناسيب له فيما نحن فيه تقدير بيعه بالخطبة  
بالخطبة وجوز ان بقدر فعل لم يحول كخوباع الخطبة بالخطبة ولا المفدي من على صفة الجبر  
بمعنى الامر بقوله والخطبة مسكاي اسم علم يكمل معلوم موضوع لنوع من الطعام الذي يقع ان  
يكال فليس المراد كس بالكيل فان تركه كمله لا يخرج عن كونه كيليا <sup>فول بجسته يعنى</sup>  
في الحديث حيث قال بالخطبة <sup>والاحوال شروط لكونها صفات والصفات صفات كالشروط</sup>  
الانري ان الطلاق يتعلق بالركوب كما قال في التقدير وفيه نظر ادلا سلم اذ الوصف بمعنى  
الشروط والاحكام والامر بالايجاب الظاهر ان الامر بالايجاب والتقييد بالصفة المذكورة  
الدلالة على انه لا يجوز بيع الخطبة عند استغائها لكنه لما لم يقل بمفهوم الصفة ولم يكن ان  
يجعل عدم جواز البيع عند استغائها صفة متفيا حكم الاصل اذ الاصل هو الجواز لزمه البصر  
ان الامر بالايجاب باعتبار الوصف يعنى ان بيع الخطبة مباح الا ان رعاية الماتله واجبة  
ولا بعد ان يكون الشيء مباحا وجب رعاية شرطه اذ الام عليه كالتكاح فانه مباح وتخصيه  
شرطه وهو الاستهاد وغذا الاقدام عليه وكأخذ الامن فانه جائز والقبض فيه واجب فان  
قلت يعنى كون الامر بالايجاب ان المأمور به واجب وهذا لا يستقيم فيما نحن فيه اذ لا وجوب  
بيع الخطبة بوصف الماتله ولا اخذ الامن بوصف القبض قلت مراده ان الامر متفرق



الرعاية الوصفية واجبة كانه فضل اذا نعم الخطة فراعوا المماثلة واذا اذعن الرهن  
فانقبضوا **الاجماع** واراد بالمثل معنى القدر والقيام الاجماع على عدم اعتبار المماثلة من جميع  
الخصائص اي الفعل على القدر والترقي وادناه في الكمالات نصف صاع وفي الموزونات  
يمر اطنان الذهب والدرهم من الفضة وهذا لان الفضل لا يتصور الا بالمماثلة وهي ما تكون القدر  
فالفضل لا يتصور الا على القدر من الجانبين وذكر شيخ الاسلام ان الفضل على القدر يكون قدرا  
وادناه نصف صاع فالواجب ان يكون الزبي حراما اذا كان الفضل كذلك واما ما دون ذلك  
فلا يحرم وهو مخالف لرواية عامة الكتب اذا لم يبلغ ذلك نصف صاع من احد الجانبين فاذا  
بلغ ذلك كما اذا باع حقه بفضله من حرم الفضل لان ما دون نصف صاع في حكم الحفنة وكذا  
تضمن الحفنة والحفنان عندنا بالقيمة ولو وضعت مكاسل اصغر من نصف صاع كربع قدح  
وتحن قدح كما في ديارنا فلا سند في الروايات كون الترخ لم يقدر بعض القدرات استرجعه في الولاية  
المالية باقل منه لا يستلزم اهدار التفاوت المستيقن وفي الاسرار ما دون الحبة من الذهب  
والفضة لا قيمة له لان الربا اعم لزيادة في احد البدلين وقيل هو فضل مال  
لا يقابله عوض في معارضة ما لم يمان وقيل فضل حال عن عوض شرط لاحد المتقدين في  
المعاوضة ولا يجب ان تلامس هذه التعاريف غير منجس فان بيع الدرهم بالدرهم بسنه  
ربوا وليس فيه فضل مال لا بعد بل عوض وفي جميع المعلوم الربو عبارة عن عقد فاسد وان لم  
يكن فيه زيادة وهذا التعريف اولى بشموله جميع الافراد اللهم الا ان يقال المراد بالفضل  
اعم من المقي والقدري لكنه محار لان المماثلة تقوم بالصورة والمعنى لا يخلو بوجود من المميزات  
موجود بصورته ومعناه وذلك بالقدر والجنس ان المذكور من المماثلة بالصورة والمعنى اما يكون  
بالقدر والجنس لان القدر عبارة عن تساوي في المعنى ربه تحمل المماثلة بالصورة والمعنى اما  
صل الله عليه وسلم بقوله متلا مثل الجنس صارة عن المساكن في المعنى وبه ثبتت المماثلة المقنونة  
والله استار صل الله عليه وسلم بقوله الحظمة بالخطمة هذا ولعل ان يقول فوسقطة الجوده  
عند المقابلة بالجنس خارج الاب او الوحي مال الصفة مثله وديا وكان بيع المريض في مرض الموت  
خطمه جيره برديه يعتبر من جميع المال لان التملك والدارم باطل فالمعلوم مثله واجيب بان  
الجوده ساقطة عند المقابلة بالجنس لا بحاله وعدم الجوار والاعتبار من المميزات باعتبار ان تعرف  
هو لا يخص على الواحد الا في ولا تعرف بعض الينوط الجوده فليست بالوجه المماثلة الصرف  
وقابل ان يقول المماثلة الصورية كما تحمل بالوزن والكيل تحمل بالعدد ايما فانه حمل احد  
ثان اشالا متساوية كالكيل في الكيلان بدليل انها يمتنان بالمتان في همان العدوان والجواب انما لم  
ان العد يجعلها متساوية كالكيل في الكيلان تدليل كما يقضيان تامل في همان العدوان وانما جعلت  
اشالا في همان العدوان مع قيام التفاوت للمزج لان الاتقان قد تحقق والخروج عن العدوان  
والتفاوت في القيمة اكثر ولو لم تحمل هذا التفاوت لوقفنا في تفاوت الترمه فتفاوت القيمة  
مما حكم النفي في هذا الذي ذكر من الامور الثلاثة وهو وجوب الشريعة والحكمة عند قولهم والراي

حكم النفي اما الاول فلان النفي قوله كان تابنا بجوارته واما الثاني فانه وان لم يسبق له النفي  
لقوله تابنا بالنعم لغة بقوله والنقل ما كان الجوده تابنا بشارته واما الثالث فقد ثبت فروق  
للاول مكان تابنا باقتضائه فبين ان كل حكم النفي بعد ما تابنا هذا او وقفنا على هذه النقا  
لم يبق لنا الا الاعتبار وقد وجدنا الارز وعنه كالدرهم والخصر وسائر الكمالات والموزونات اشالا  
متساوية في المضمرة عليه في الحلة المذكورة فكان الفضل الزايد على المماثلة منها فضلا خاليا عن  
العوض فيعقد البيع مثل حكم النفي لا نقاوت لاحد ما على الاخر في الحكم فلمنا انما عه فيه على  
طريق الاعتبار والحق عن المضمرة في الحكم بالعدد الجامعة والحق الثاني املا  
عمر بن الله عنه انهم من جيران السام وقيل الجيران الثاني وم القيمة لان الحشر يكون بالسام وعن ابن عباس  
من ثكنان الحشر بالسام فليقوا هذه وقيل الاول لا بد في التكرار بدليل ما روي اول بعد استرجعه فهو  
فالتري بعد الصق من غير توقف ان تراعي الحشر وهذا محتمل لان الاول يدل على ثاب لغة وان لم يتوقف  
على وجوده فاما النفي فيه من الاقوال والافعال والاعتقادات والجواب على نفاة التماس الخ  
اما سائر الجواب عن الاية فان كون القياس حجة لا ينافي كون الكتاب كافيا لان حجة ثابتة ما فكتاب فلا  
يكون خارجا عنه ولا من ثبوتها ان تقول السنة في الكتاب بيان على من يحا بالاساق الا في قوله تعالى  
ولا تقل لما انسر فيه مرج النبي عن العرب والشم فلما لم يكن فيه بيان على من يحا دل ان المراد من  
النبيان النبيان بالعاني المدعاه فيه والمعاني توقف عليها تارة من حكا وتارة دالة او اشار  
او اقتضاه لا يحصل ذلك الا باجناد الراي فيكون ما سكو به حجة علينا لتاعلم بعد ان زعموا انه لهم  
علينا واما عن السنة فان قياس سائر اسرار باعتبار الصورة دون الحق كما يفعل اصحاب الطرد في يومنا  
هذا اعل ان هذا الحديث ليس حجة لان خبر واحد هو لا يوجب الا العمل وحجة القياس من باب العلم  
والاعتقاد ولا يقال يرد عليكم مثل هذا فيما تمسكم به من اجاز الاحاد لانا نقول لما يرد علينا اذا  
لم تكن مشهوره بتلقي الصحابة اياها بالقبول والتلقي ثابت بالاجماع فكان ما مسكنا به مشهور وهو  
وجب العلم والعمل وعن العقول فانه يقال اطلق لنا العمل بالراي في جهة القبلة وهو يخص حق الله  
نقال لانه لا حق تعالى ولم يكن في ذلك منافاة لكال قدرته والفوق بين القياس وخبر الواحد  
ساقط لان علة القياس عندنا موجبة للعلم كما مل الخبر لان الوصف كالجبر والتفصيل كالرواية فكما  
يحمل الرواية العدد ويحمل العمل القدر من غير فرق وللاصول في الاصل معلولة الخ استقيم  
انظر العلل لان الحلة التي هي المعدل لازم والنعت منه عليل فالجواب ان يقال هذا النفي معلل  
او غير معلل والجواب انه قد جاعل وهو معلول قال في الغوب يقال رجل عليل ومعلول اي ذو علة  
اذا عرفت هذا فنقول اختلف العلماء في جعل المصوص على اربعة مذاهب احدها ان الاصل فيها عدم  
التعليل حتى يقوم دليل بالتعليل الثاني ان الاصل فيها التعليل بكل وصف ولكن لا بد من دليل عمريه من  
بين سائر الاوصاف ومنسب هذا المذهب الى الشافعي ولكن المشهور فيما بين اصحابه ان الاصل في  
لاحكام المصودون التعليل الرابع وهو مذهبنا ان الاصل بالتعليل لا مانع وانه لا بد في ذلك  
من عمريه الذي هو علة عن غير من الاوصاف ومع ذلك لا بد قبل التعليل والتميز من قيام الدليل



عن ان ذلك النص الذي اراد استخراج علمه معلول في الجملة وليس حكمه مقصرا على مورد ه لان الاصل في المخصوص  
وان كان هو المعلول لانه انما يثبت بطريق الظاهر للاجتماع على ان بعض المخصوص غير معلول لان الظاهر انما  
يعطى حجة للرفع دون الاقدام كالاستصحاب ومظهره في الاصل في الدفيع والمضفة فان الربا ثابت فيهما  
بالمض وهو معلول عندنا معلول الوزن والحسن وغير معلول بذلك عند الشافعي فلا يصح هنا ان يستدل  
عليه بان الاصل في المخصوص المعتبر والماعطى اقامة الدليل بان النص معلول في الحال **اللام**  
تكون معنى في وقوله عن المعلوم بالتشاهد معنى كان يقول انه في الحال معلول وقد يقال كون اللام  
تكون معنى في بيان ان سلم هذا الاستعمال التشهد به والعدول عن الحقيقة الى الجواز لا بد له من دليل  
ونكتة ونظير معلول اصح في المقصود من لفظ شاهد وجاب بان النكتة كون اللام لخص في واما  
مجرد التشاهد للثبوت التي ذكرها الشارح وحاصله ان المخصوص هو الله تعالى على احكامه وقد  
حل بعض الشراح عبارة المتن في هذا المقام بخلاف ما ذكره الشارح وهذا عبارة ولا بد قبل ذلك  
المذكور من التعليل والتميز من قيام الدليل على انه اي ذلك النص الذي اراد تعليله للحال الراضة  
وقت القياس معلول في الجملة معلول يستدل بها على ان ذلكا الوصف شاهد على ان حكم الوصف النص  
مستد بها الى غير مورد لاقام عليه فاقى اللام على حقيقة ما ذكره الشاهد ولم يجعله مجردا عن معلول  
ولا يخفى ما فيه من المكلف لكن ترجيح اسم الاستارة ولم يجعله مجردا عن معلول ولا يخفى ما فيه من  
انكشاف لكن ترجيح اسم الاستارة الى المذكور السائل للتعليل والتميز او لي مما فعله الشارح والله اعلم  
ثم للقياس قيسين لغة وشرعا الخ اعلم ان باب القياس يميل على بيان نفس القياس في مفرقه  
لغة واصطلاحا وشرطه وركنه وحكمه ودفعه ولا بد من معرفة هذا المجموع لان الشارح في شئ لا بد  
ان يفهمه اوله لا يكون على وجه في طلبه او زياده بغيره ولا يوجد البتة الا عند وجود شرطه ولا يقوم  
الا بركنه ولم يتوسع في الحكمه لان البتة انما يخرج عن الغنى بالكونه مفيدا وذلك انما يحتمل  
بالحكم وبعد تحقيق ذلك في السبل ولاية الرفع فيحتاج الى جواب يخلص به عنه فشرط  
الح شرط الخمس ثلاثة انواع شروط حكم الاصل وشروط علمه حكم الاصل وشروط الفرع اما شروط حكم  
الاصل فتشتمل على اربعة شروط وضمن الشرط الثالث سنه واما ما جعل مجموع السنه شرطا  
ولذا لان الكل راجع الى تحقق المعدي فانه لا يتم الا بالجميع بخلاف الشروط الثلاثة وهو محل  
الحكم المخصوص عليه الخ اختلفا العلماء في تسمية الاصل والفرع في هذا الباب فالاصل عند اكثر الفقهاء هو  
المتكرر هو محل الحكم المخصوص عليه اذا قلنا ان الارز على الخطة مثلا في تحريم بيعه بحسنه متفاضلا كان الاصل  
هو الخطة عندهم لان الاصل ما كان حكم الفرع مقيسا منه ومردود اليه وذلك هو البر في هذا المثال  
وعلى المتكلمين هو السائل الدال على الحكم المخصوص عليه من بعض اجماع فتقوله عليه اللام الخطة  
بالخطة متلائمات وذهبت طائفة الى ان الاصل هو الحكم في المحل المخصوص عليه لان الاصل ما يثبت  
عليه بغيره وكان العلم به موصولا الى العلم او الظن بغيره وهذه الخامسة موجودة في الحكم دون المحل  
والدليل في هذا النزاع ليقول ان الاصل في كل واحد منهما لمباح حكم الفرع في المحل المخصوص  
عليه وعلى المحل والنظر لا في كل واحد منهما واصل الاصل اصل لكن الاستدلال بان يكون الاصل هو المحل

كما هو مدع الجمهور لان الاصل يطلق على ما يثبت عليه غيره وعلى الاصل في غيره ويستقيم اطلاقه  
على المحل بالقياس وفيه نظير لاسقامة اطلاقه على القاضين بالقياس نعم ان كان استدلالا بوجه  
الجمهور وهو ان كان تقليدا للمنفرد تقليدا مستندا او اما الفرع فهو في المجلس المستند عند الاكثر لا وزن  
وساير الروايات وعند البعض هو الحكم الثابت فيه بالقياس تحريم البيع بحسنه متفاضلا وهذا  
اولي لانه الذي يثبت على الغير ويثبت اليه الا انهم لما سمو المحل المستند به اصل سمو المحل المستند فرع  
للمستند اذا نفروا هذا فنقول ان كان المراد من الاصل من هذا النص المثبت للحكم كان المخصوص بمعنى  
الانفراد فالباي الاولي معنى مع في نص السببية والمصير راجع الى الاصل والمخصص به غير المذكور فيحصل  
ان الشرط ان لا يكون المخصوص المثبت للحكم في المحل منفردا بحكمه بذلك المحل بحيث لا يشاركه فيه غيره  
بسبب نص آخر يقتضي اختصاصه بذلك المحل فتقوله في الله عليه ولم ومنه مدله خريجه وحده  
خبره فانه يخص بحكمه وهو قول شهادة خريجه وحده بحله وهو خريجه بسبب قوله تعالى  
واستشهدوا شهد من فانه لما اوجب على الجميع المتكلمين مراعاة العدد لزم منه في قول شهادة  
الفرع فاذا ثبت في موضع بدليل كان اختصاصه ولا عدوه النص الثاني في غيره وان كان المراد منه  
الحكم كان المخصوص معنى المنفرد والباي الاول صلة والثانية للسببية فيحصل ان الشرط ان  
لا يكون محل الحكم مختصا بحكمه بسبب نص آخر على اختصاصه بهذا الحكم مثل خريجه فانه منفرد  
بقوله شهاده وحده بحيث لا يشاركه فيه غيره وعرف هذا الاختصاص بقوله تعالى واستشهد  
شهاد من وفيه تدخل في المنفرد كثيرا الخ اعلم ان الاستعمال في الاصطلاح العربي على ان المنفرد  
هو المذكور جدا لبا يقال حقت ويد ابا لذكر وفي الكشاف اياك بعد حكمه بالعبادة لا بعد غيره  
واما استعمال الباقي المنفرد عليه فقليل كما في قوله ما زيد الاقام انه لخص القيام بزيد وكقول  
بعض الفقهاء خص بالسم بزوجات لكنه ما يثبتا لاليه الوهم كثيرا حتى انه حمل الاستعمال الساج  
على القلب ولذا اعرج بعض المحققين عبارة نحو الاصل الى ان لا يكون حكم الاصل مخصصا به ليدخلها  
على النصوص عليه وان خفها وهو لها على المنفرد مستبعا على المتبادر من الغايات تقريبا على الاقدام  
اذا علمت ذلك فبين ان قول الشارح يحمل على القلب ليس بظاهر لان المصنف رحمه الله اعطاه  
على المنفرد شيئا على الاصطلاح فلا قلب في العبارة اللهم الا ان يقال المراد القلب بالسببية  
الى المتبادر الى الوهم اي كان حق العبارة ان يقول ما ذكر بعض المحققين ولا يخفى ان عبارة الشارح  
في هذا المقام فيها اخبار محل يحتاج الى تكميل وكان خفها ان يقول هو في يدخل على المنفرد كثيرا واما  
دخولها على المنفرد عليه فقليل لكنه ما يثبتا لاليه الوهم كثيرا حتى يحمل على القلب بالسببية الى  
ذلك وليس المراد من المخصوص البتة المخصوص من صيغة عامه الخ وليس ارادته ذلك كان  
المراد بالمخصوص المخصوص بطريق الكرامة مثل خريجه فانه مخصص بحكمه وهو قول شهاده  
خبره ما روينا عن العمومات الموجبة للعدد فان المخصوص اذا كان بطريق الكرامة منع للحاق  
الدرجة قياسا وان كان ذلك المخصص في الحقيقة او فقه لانه شئ بعد بالحكم الى غيره  
ادبي الى بطلان المخصوص الثانية بخلاف مطلق المخصص فانه لا يمنع القياس بالنص قوامه وعلى



هذا الباب الثامن من كتاب المنطق وهو في بيان كيف يكون  
الحكم مخصوصا بقاعدة عامة مع حكمه بنص آخر وفيه نظرات في خصوص المصطلح سيقم اليا هو  
الركنة وعمره ولو سلم لمن لا مسلم حواء لان شرطه ان يكون له وجود في العوم والخصوص من اوصاف النظر  
فجعل العام المخصوص من القاعدة العامة لا يكاد يقع **بنا على اجزاء متعلق بحوار السهارة للرسول**  
**والغير من اجزاء الية** **بنا على البيان متعلق بحوار السهارة لغيره والبيان ان حرفة فهم انه**  
**بحوار السهارة للرسول عليه السلام بنا على اجزاء كما يجوز كغيره من اجزاء الامة بنا على البيان والبيان**  
**فان قوله عليه السلام في اعادة العلم كالبان والشرع فتجعل السامع في بعض الاحكام منزلة البيان**  
**فكان قول الرسول عليه السلام بذلك اولى** **الباقية للتقدير** **اي لا يجوز ولا من العدول وهو**  
**لازم فلا يباين في الجهول منه الا بالعتلة ولا سعدان يجعل من العدول وهو العرف فيكون متعديا لكن**  
**البيان بالبيان من العدول** **معنى ان لا يكون الاصل اي حكمه عادلا عن سائر القياس**  
**اي ما يلائمه معنى ان لا يكون على خلافه لان جاحنا الى اثبات الحكم في الفروع بالقياس على الاصل**  
**موافقا للنص فاذا جازا النص في محل مخالفا للقياس لم يمكن اثبات الحكم في الفروع بالقياس اذ**  
**القياس يوجب هذا الحكم ويستثنى عدمه فلا يستقيم اتباعه به كما مضى اذ اورنا في الحكم لا يستقيم**  
**اتباعه به لانه يصير نافية ومتبنا لشي واحد في زمان واحد وذلك كحال اعراض بانه لاحاجة**  
**ال تقدير الحكم لان الحكم كما يصرف عليه انه معدول به عن القياس مصروف على المحل اذ قياس**  
**المحل لا يكون حكوما عليه بهذا الحكم فاذا حكم عليه به كان معدولا به عن القياس لان كون هذا**  
**المحل متعديا بهذا الحكم لا يعقل واجيب بان الحاجة اليه ضرورة لان المحل لا يكون معدولا به**  
**عن القياس ولا يصرف على المحل انه معدول به عن القياس حقيقة والتقدير الذي ذكره مجاز متكلف**  
**يعمل عن الغم فكان الاضمار الذي دل عليه الظاهر اول اعلم ان الخارج عن سائر القياس على اربعة**  
**انواع الاول ما يخص عن قاعدة عامة ولم يجعل فيه معنى التخصيص كحرمه والتماني ما شرع ابتداء**  
**ولم يجعل معناه فلا قياس عليه كغيره كاعداد الركعات ومقادير الذكوات والحدود والكمالات وتسمية**  
**هذا القسم معدولا به عن القياس فيه يجوز اذ لم يسبق له عموم وقياس حتى يسمى مستثنى خارجا عن**  
**القياس بعد دخوله فيه بل معناه انه ليس متفاسا لعدم تعقل علمته والثالث القواعد المبداء**  
**العددية المظهر لا قياس عليها وان عقلها عدم وجوده في غير خارج عما يتناولها النص يتاني**  
**فيه الاخرى وتسمية هذا خارجا عن القياس فيه يجوز ايضا لخصه السفر والبيع على الخفين فاما**  
**فعل انما البيع على الخفين فاما يجوز لغير الشرع وميلس الحاجة الى استحبابه ولكن لا يقيس عليه العامة**  
**والفنائين وما لا يستثنى جميع القدم لانه لا مساوي الحق في الحاجة وعلى الشرع وعموم الوقوع**  
**فهذه الاقسام لا يجري فيها القياس بالاتفاق والواحد ما استثنى عن قاعدة سابقة فطريق الى**  
**استثنائه معنى فيجوز ان يقياس عليه كل سبيله متأكد المستثنى في علة الاستثناء عامة**  
**الامور ليس خلافا لبعضها على ما ياتي بيانه ان شأله تعالى فبين هذا ان المراد**  
**من العدول عن القياس ههنا ما لا يعقل معناه املا ويجازي القياس من كل وجه اما ان كان موافقا**

له من وجه يجوز القياس عليه كالتحسينات بعدا والتحقيق ان الشرط الثاني من عن الاول  
لونه من اقسامه كما ذكر الامري في الاحكام **كيفا العموم مع الاكل والشرب ناسيا فان القياس**  
**بعضه ان يفسر صومه الا ان حكم الناس ثبت على خلاف القياس بالنص وهو قوله عليه السلام لا نأكل**  
**ثم على صومك فاما اطعمك الله وسفالك وليس بثبوت باعبار لونه كحوصا بالنص عن عموم بعض اخر**  
**وهو قوله ثم اتوا الصيام الى الليل وقوله عليه السلام النظر ما يدخل حتى يصح تعييله واخراج المحل**  
**والكره والقيام اذا حب الماء في حلقه بالقياس عليه كما فعله السافعي وبعض اصحابنا بعدة عدم القصد**  
**لان التخصيص غايته تحقيق فيما هو داخل في العام ثم يخرج بالمخصص الاكل ناسيا غير داخل في العام**  
**لانه ليس بفعله واما هو فعل الله تعالى لقوله عليه السلام اما اطعمك الله وسفالك لا يقال هذا**  
**غير واحد فلا يراه بد على النص لانا نقول هو حديث منور فيجوز به الزيادة وفيه نظر لان ما كان**  
**لم يجعله لانا لا مسلم ان يتوف بنا العموم في الواقع ناسيا بالقياس على ثبوت بدلالة النص**  
**لا بالقياس لان الاكل والجماع متساويان في افساد العموم بخراب واحد فكان النص الوارد في**  
**احدهما واراد في الاخر لان الحكم اذا ثبت لاحد المتساويين ثبت للآخر والاما ان متساويين مع**  
**لونهما متساويين هذا خلف ونوقض بان اعادة الخطاب لا يقتضي التساوي في الاركان كما في اركان**  
**الملة فاجيب منع اتحاد الخطاب فان كل ركن منها ثابت بخراب هذا والاول ان يقال ان**  
**الناس داخل في قوله تعالى ثم اتوا الصيام الى الليل كاف لان الشارع اخرج نفعه عن خبر ابائنا في الحديث**  
**وتقابل ان يقول قوله معدولاهن القياس لا مخصوص من النص وهو يلا دليل وما ذكره حكم النائي**  
**من انه باق على كونه متناول للعام عن النزاع وعلمته ان جواب بان المخصص ولا شرطه**  
**الفاربه ولم يوجد فلا يكون مخصصا على ان التخصيص عند السامع بطريق العارضة بالاخراج**  
**والخارج من الاعام ليس بتمام وقد امر الشارع بالانعام فدل انه باق على الكثرة لا يخرج منه**  
**وهو اخر از عن الغليل بالعلة الفاصلة المراد بها المستنبطه وفي صحة الغليل بها خلاف**  
**عندنا كما نافي والخارج عدم الفهم واما الغليل بالقاصه المخصوصه او الجمع عليها فتشقق على جهة**  
**فيه لانه كحرض لا تقبل الانتقال وذلك لان المتقني تخص العرض بخلافه ونستقري**  
**تخصه الى الموضوع فيكون الموضوع من حلة التخصيص فلا يصح الانتقال عنه لانه اذا كان الموضوع**  
**تخصا له يكون محتاجا الى موضوع شخص لان الموضوع المهم لا يكون من حيث هو بهم موجودا**  
**في الخارج وما لا يكون كذلك لا يبيد فتخص ما هو حال فيه فالعرض لا يتحقق وجوده الامور**  
**بغيره فلا يصح عنه الانتقال وهذا بخلاف الجسم فان الجسم غير محتاج في وجوده وتخصه الى الغير**  
**بل محتاج في غيره الخبير غير معين فلا يمنع ان نقل من جسم الى اخر من حيث انه موجود مخصص**  
**لا من حيث انه محير لان كونه محيرا حاصل له باعبارا والخبير بان المراد ما في العبارة من**  
**الاستباح والعبارة بعد بر المصاف لا تحدي تفعا لان قوله بعينه باياه ويمكن ان كاي عنه**  
**اما ان لا مسلم سكا لا انتقال فانه قد عدل عن كون الحكم عروضا واحكام الشرع لها حكم الجواهر**  
**ولكن سلبا فلا مسلم ان عدل بر المصاف لا تحدي تفعا كما ذكرنا ان القول عليه في تعريف القياس من**



قول الشيخ أبي منصور وقد اخذ المثل فيه ولا منافاة بينه وبين قوله نعمته اذ ليس المراد به النجاس  
التي هو المحض بل المقترن ان يكون العدي مثل ذات المفروض عليه اي محرابه في ذاته دون  
عوارضه اعترافا عما يقال ان الحكم المفروض عليه قد يكون قطعيا بخلاف العدي في ذلك من العوارض  
وهي لا تدخل في الماتله فانهم وعن الثاني بان المراد ان تصور وقوعه اي وقوع العدي بالتعليل  
هو الشرط للقياس لا نفس العدي فان ذلك حكمه وهذا التصور سابق عليه فيعلم شرطه ولا بعد  
في ان يكون تصور الوقوع متوقفا على وجوده متاخرا واجبا ايضا بان العدي حكم نفس القياس  
وهو ايضا شرط الحكم ليعينه على معنى ان الحكم ليعينه بوقف على وجود العدي والحكم ليعينه عن نفسه  
ووجود ان يكون العدي حكما لشيء وتوطا لشيء اخرما والثاني سماء فان بالنسبة الى ما تضمنه  
الشرط الثالث من التوطا مسنده والا فهو في الحقيقة شرط رابع من شروط القياس ان يكون  
العدي حكما لشيء اخرما وهو احضار عن اللغوي والعقل وذلك لان الغرض من القياس الشرعي انما هو تعريف  
الحكم الشرعي في الفرع واثباته فيه للمساواة في علمه لقنا كان او اثباتا فاذا لم يكن الحكم في الاصل  
شرعا بل كان لغويا او عقليا لا يكون العدي بالقياس الى الفرع حكما لشيء اخر فلا يكون الغرض من القياس  
الشرعي جاملا فيكون الاستعمال به استغناء عما يفيد وهو غير جائز وهذا مبني على ان القياس لا يجري  
في اللغة ولا في العقليات من الصفات والافعال وهو مذهب جمهور الفقهاء واذا لم يثبت اللغة  
بالقياس لان الاسماء اللغوية مراد بها ما وقعت له من سماتها بحسب ولا يقاس عليها غيرها لوجود  
مثل وصف الموضوع في غيره لئلا يبطل غرض الواضع فلا يقال ان زيدا من الزيادة فيقع اسم غرضه على  
كل ما فيه بقا كالحجر والمدبر وكذا لا يقال ان السجدة بكسر السين هو الطريق في الجبل وبفتحها القبلة  
انما سميا بذلك لوجود الانشعاب فيها فيقاس كل ما يشعب بالشعب او المستجيب لقرون البقر الوحي  
لقوله تعالى وعلم آدم الاسماء كلها اي الالفاظ المتشابهة للافعال والحروف لان كلامها اسم  
في اللغة اي علامة على سماء والمختص عرف طاربي ثم ظاهر هذه الآية يدل على ان الالفاظ باسرها  
توقيفية فيمنع ان يثبت شي منها بالقياس واعتراض بان علم جاعلي لم يزل وعلمناه صنعة  
لبوس لم اعمله لغة من سنده من الجن وغيرهم وايضا الاسم عين الشيء بخلاف ان يكون اللغات توقيفية  
والقياس يظهر ما خفي كما في القياس الشرعي واجبة بان هذا كله خلاف للاصل وعدول عن الظاهر  
اللفظ وعما اخرج عليه المفسرون في تفسير هذه الآية على اننا لانعلم ان علم جاعلي لم يزل في الآية ولين  
سلم فالهام من الله تعالى يعلم خصوص ما في حق الانبياء والقياس ليس مظهر لكل شيء بل لما قد ثبت  
بمعنى شرعي وخفي علينا واللغات ليس كذلك واعلم انهم قد اختلفوا في تعيين واضح للغة قد  
الشيخ ابو الحسن لا تعري انه الله تعالى وعلمها بالوحي وقيل واحدا البشر واحدا وجماعة ثم حمل  
التعريف بالاشارة والتكرار في الاطفال يتعلمون اللغات بترويد الالفاظ مع قرينة الاشارة  
وغيرها وقيل غير ذلك والخبر عند المحققين هو الاول ان كان النزاع في الظهور والظهور دليله  
والوقف ان كان النزاع في القطع لاحتمال التعليم الهام الوضع نحو وعلمناه صنعة لبوس لكم  
او تعليمه ما سبق ومعه من خلق اخر والدور ان اي دور ان الذي وجود او عدم ما يفيد غلبة ظن

غلبة الدوار للدابر فقلنا الخ تعزير الجواب ان الدوران انما يفيد غلبة ظن الغلبة فيها  
يحمل للتعليل وهو هنا لم يحمّل لان تعليل الاسماء غير جائز لانتفاء المناسبة بين الالفاظ والمعاني  
واذا لم يحمّل التعليل لم يحمّل القياس لعدم شرطه ولين سلما ان الدوران يفيد غلبة ظن الغلبة  
مطلقا لكن انما جعله العبد على لا يثبت عليه الحكم الا ترى انه لو قال اعففت سراده وله  
عبد اخر اسود لا يتحقق فكذلك والشرط الثالث سماء تالفا بالنسبة الى ما تضمنه الشرط  
الثالث والا فهو بالنسبة الى شروط القياس شرط خامس ان يكون الحكم اي حكم الاصل  
ثابتا بالنسبة الى ما بالقياس لانه انما يتوصل الى حكم الاصل القريب بالعللة الموجودة في البعيد  
فان وجدت في الفرع امكن رده اليه فيكون توسط القريب اقرب وان لم توجد استغنى لتعليل الحكم  
في القريب بالموجودة في الفرع لكونه مغللا بالموجودة والبعيد وحاصل هذا ذكر بعض المحققين  
انه لا يجوز ان يكون حكم الاصل ثابتا بالقياس لانه ان احدثت العللة في القياسين فذكر الواسطة  
صانع وان لم يتخذ بطل احدا القياسين لاسما به على غير العللة التي اعتبرها الشرع في الحكم مثلا  
اذا قيس الدرر على الخنطة في حرمته الربو اجلة الكل والجسد ثم اراد قياس من اخر على الدرر  
فان وجدت فيه العللة اعس الكل والجسد فاذ كان الدرر ضابعا ولزم قياسه على الخنطة وان لم  
يوجد لم يحمّ قياسه على الدرر لانتفاء عللة الحكم هذا وفي بعض الخواص انما شرط يتوقف حكم الاصل  
بالنظر لا بالراي لانه جاز ان يكون خطأ فلا يصح ان يكون خطأ قاضيا فلا يحتاج الى القياس  
والاخر يعني القياس الاول وهو قياس السفرجل على التفاح من غير تفسير له في الاصل حكم  
الفرع من اطلاق او تقييد بزيادة وصف او سقوطه او غير ذلك مما يحتاج بنفس الحكم لئلا يثبت  
بها لمساواة الخبر بين الاصل والفرع على ان التعدي مع التعيين يكون اثبات حكم اخري  
الفرع غير حكم الاصل وهو لا يجوز لكونه اثبات حكم في الفرع بالراي ابتداء والشرط السادس  
سماء لعماسادسا بالنسبة الى ما تضمنه الشرط الثالث والا فهو شرط ثامن من شروط القياس  
ان لا يكون في الفرع نص يعني بشرط ان لا يكون حكم الفرع مضمونا عليه واختار متابع  
سرقته ان القياس ان كان موافقا لنص الفرع جاز في التحقيق وهو الاشبه لان فيه تأكيد  
النص لاطباق السلف على الاستدلال بالنص والعقول في حكم واحد وفيه شيء فان قلت ان  
معاد انما عدل الى الاجتهاد بعد فقدان النص فدل على انه جاز استعماله عند وجوده قلنا  
حديث معاذ يدل على ان التمسك بالقياس عند فقدان النص قد دل على انه لا يجوز استعماله  
عند وجوده قلنا حديث معاذ يدل على ان التمسك بالقياس عند فقدان النص جاز فاما  
عند وجود النص فليس فيه دليل على جواز ولا بطلان ولنا دليل ان يقول ان كان المراد من العقول  
هو التعدي الى ما فيه نص فهو مع كونه عن النزاع لا دليل عليه لان الظاهر من العقول التي  
العلم لا الشرعي وان كان غير ذلك فلا يكون حجة وان لم يكن كذلك لا يجوز وسوا خالفه  
اذا ثبت رواية لم يثبتها اما الاول فلان فيه ابطال حكم النص بالتعليل وهو لا يجوز واما  
الثاني فلان فيه رفع الاطلاق وهو محتمل والجميع ما ذهب اليه العامة لان تعدي الحكم



الما ثبت بالنسبة الثابت والتأكد اذ لو كان نص فان كان حكم القياس الخ هذا  
استدلال لما ذهب اليه العامة وقيل اذ كان حكم الفرع مضمنا يكون كل من الاصل والفرع ثابت  
بالنص فكسر جعل الاصل املا والفرع فرعاً اولاً من العكس دللنا وما تنافى بانه يجوز ان يكون لحد  
موافقاً للقياس والاخر مخالفاً فيكون جعل الموافق املاً اولاً لم يكن القياس فائدة للاستغناء  
عنه بالنص اذا الاضافة الى الاقوى ضعيفة وفيه نظراً لاننا لا نسلم عدم الفائدة بل يكون مؤكداً  
بدون تعديه ورد منع التأكيد لان نفوذ الحكم لما كان شرطاً للتفصيل فكيف يجوز ان يتفصيل بدونه  
حتى يتأكد به المفروض بان وجوده النص في الفرع لا يمنع التفصيل ويتأكد بالنص بالقياس  
ولكن ان نقول ما فائدة التأكيد اذ لا عرف في الترجيح بركة الادله ويمكن ان يجاب بان النص  
يكون حجة على من يراه حجة والمفعول على من يراه هذا متفرع على الشرط الثاني من شروط السنة  
التي هي المصنف للشرط الثالث بحوي على ما حكم الرزي ويجوز ان يكون الغالب للتفصيل ويكون العن  
والاجل ان الحكم يجب ان يكون شرعياً لا يستقيم الحاق اللواطة بالرزي لانه ليس حكم شرعي وانما هو  
عقل اول وعوي قائل لان حكم الاصل مبني على الحرية منهية بالكفاية الخ فلو صح غيرها لثبت  
به حرمة مطلقة بعد ان كانت مقيدة في الاصل وهذا باطل لو فقه مساواة الفرع للاصل الواجب  
اعتبارها في القياس فان قلت الاطلاق والتفصيل من اوصاف الحكم والمساواة فيها غير معتبر  
بين الاصل والفرع حتى جاز ان يكون الحكم قطعياً في الاصل وظاهراً في الفرع قلت لا نسلم عدم اعتبار  
المساواة فيها وانما هو ان مقتضى القطع من الفرع ليس بعرض الحكم الاصل بل هو صحيح للقياس لان من شأن  
الفرع ان يكون ادنى حالاً من الاصل مع ان مثل هذا التغيير امر ضروري لا يستحال اتيان حجة  
القطع بما هو محتمل وهو العقل والضرورة فقد رويها والخم ان يقول لا نسلم ان الذي ليس  
باهل الكفاية لانه من اهل الاطعام والاعتاق ولونه ليس املاً للصوم لا يمنع صحة طهارته  
كالعبد ليس باهل الكفاية لانه من اهل الاطعام والاعتاق بل تكفي بالمالك وطهارته مع به سلمنا  
انه ليس من اهل الكفاية فهو اهل الحرمة فيعتبر طهارته في حق الحرمة كما اعتبر ابو حنيفة ادلا الذي في  
حق الطلاق وان لم يعتبره لاحباب الكفاية وحجاب بان القياس على العبد قياس مع الفارق فان الذي  
ليس باهل للصوم لا يخلو ان العبد فانه اهل للتكليف بالمالك الا انه عاجز عن ذلك لعدم الملك  
ممنولة الفقر حتى لو اعتق واصاب ما لا كانت كفارة بالمالك ايضا كالتفصيل اذا استغنى وكذا القياس  
على الاصل فان الاصل لا يطلق موحل والذي من اهل الطلاق لان الحرمة الثانية باليمين مطلقة  
لا موقوفة بالكفاية وقد يقال من جهة الحكم ايضا كلامنا في العهد حال كون عمداً الذي اذا اسلم  
بمع منه الصوم ايضا والتحقيق ان الخلاف في هذه المسئلة مبني على اصل يختلف فيه وهو ان الذي  
العقوبة يترجم في الكفاية عند الحكم وان كان فيها معنى العادة فكان الكافي املاً لوجوبها  
وتتبع المطلق بعينه لان النص المطلق يقتضي الخروج عن العدة باعتاق الرقبة  
الكافرة وتقييده بالقياس لا يقتضي ذلك لتكون بعض الموجه بالرأي وهو غير جائز لما بينا ان  
تقييد المطلق تنسخ عندنا ونسخ النص بالتفصيل باطل والشرط الرابع الخ وهو الشرط الثاني مع

السرور كذا خلاف بن عباس يخالف الحديث السرور وهو قوله عليه السلام الخطبة بالخطبة الحرة  
وهذا التكرار الصحابة عليه ورجع اليهم قيل اقل ما يتخذ به الاجماع ثلثه لان الاجماع مستق من  
الجماعة وقل الجمع الصحيح ثلثه واليه يشير عبارة شمس الائمة حيث قال والاصح عندنا انهم اذا كانوا  
جماعة وانفقوا بل قول مع سكوت الباقيين فانه يتخذ اجماع بهم وان لم يبلغوا احدى النوازل قائل  
وحكمه في الاصل الراد بالاصل ما كان اجماعاً استعد باجماع اهل الاجتهاد من الصحابة فانه  
متمثلة الخبر المتواتر وقيل المراد به اجماع ثبت باتفاق الخاصة والعامة لانه الداخل تحت اولى الاجماع  
بلاشبهة لان الاجماع وما لا يكون موجبا للحكم قطعاً بسبب العارض كالاجماع السلوتي  
والمفعول بطريق الاحاد فانه لا يوجب اليقين حتى لا يكفي جاحله واما انكار الاجماع القطعي بان كان  
الحكم المجمع عليه مما يتحرك فيه الخاصة والعامة مثل اعداد الركعات وفرض الحج والصوم وتخريم الزنا  
وشرب الخمر والسرقة فكفر منك لانه منك لما مر من الدين قطعاً ولعله هو المراد بقوله في الاصل  
وان كان مما يفرد به الخاصة لتحريم ترويج المرأة على عمرها وخالفها لم يكفر منك ولكن حكم بطلاله  
وخطاياه لانه وان كان قطعياً الا ان منك متاول والمناويل منع الانكار وكذا فساد الحج بالوطي  
قيل الوقوف ويورث الجرح السادس من هذا التفصيل وانما قيل بالحكم بالرعي الخ حامله  
ان التقيد بالرعي يدخل ما سعلق بالامول كمن السرك وروية الباركي لاني جهة وما يتعلق  
بالفروع كوجوب الصلاة ويجوز ما يتعلق بامور الدنيا كمن الجشع وعامة الارض فانه يختلف  
فيه قال بعضهم يكون حجة وقال بعضهم لا يكون وقال بعض العمولة انه ليس بحجة الخ حكم  
الاجماع في الاصل ان يكون حجة شرعية قطعية عند عامة المسلمين وذهب الخواص والسطام  
والقاساني من العمولة واكثر الزاقي ان لانه ليس بحجة ثم يتولد هذا الخلاف من اني قوله اولاً اي  
بالاجماع فامله ولنا قوله تعالى يا ايها الذين امنوا اتقوا الله وكونوا مع الصادقين  
وجاء التمسك به انه تعالى امرنا بالكون مع الصادقين والمراد من الصادقين هو الصادق في كل  
الامور اذ لو كان المراد الصادق في بعض الامور للزم منه الامر بموافقه كالاخمين لان كل واحد  
منهما صادق في بعض الامور لانه غير مبين لان التكليف بالكون معهم يستلزم القدرة عليه  
ولا يثبت القدرة عليه الا معرفة لا علم واحداً بعينه فتثبت ان الصادقين الذين امرنا بما يكون  
معهم مجموع الامة فان قلت لا يلزم من قولنا شهدا دهم الخ فيه تحت فان المراد بشهادتهم  
في الآخرة على الامم بان الانبياء بلغت اليهم ارساله لا فيما اجمعوا وان يكونوا عدا ولا في الآخرة لان  
كذلك المسموع تعبر حاله الا اذا سلمنا ذلك لكن المراد من كان موجوداً في زمان نزول الآية  
سلمنا ان العبرة للصوم فقط لكنه معارض لانه جعل اهل الكتاب  
شهادتهم بقوله تعالى وانتم شهدا وليس اجماعهم حجة فكذلك هذه الامة واجيب بان الله تعالى  
في الشهادتين مطلقاً فقال الذين اذ اخبروا وشهدا دهم حكمهم فيما اجمعوا عليه لو كان المراد  
بشهادتهم عدا ولا في الآخرة لم يكن في خصيصهم فائدة لان جميع الامم عدول واجماع اهل الكتاب  
يحمل لانه كان حجة حين كانوا مسلمين بالكتاب شهدا لم من الصوم محمد للصوم علم تأويله



انهم شهدوا بما فيه من نبوة محمد وآله اعي قد يكون الخ المهور على انه لا يجوز الاجماع الا من سنده من  
دليل وامان لان عدم السند يستلزم الخطا اذ الحكم في الدين بلا دليل خطأ ويستنع اجماع الامة على الخطا  
وقايدة الاجماع بعد وجود السند سقوط الحق عن الدليل وحرمة المخالفة وضرورة كون الحكم قطعيا  
منسوله وقال بعض لا يصدق لا بدليل قطعي لانه قطعي فلا ينبغي الا على قطعي وجوابه ان ثبوته حجة ليس متينا  
على سنده بل موجبة لذاته كرامة لهذه الامة والدليل على بطلان هذا المذهب انه لو اشترط كون السند  
قطعيا لوقع الاجماع لغوا ضرورة ثبوت الحكم بالدليل القطعي فان قيل هذا يقتضي ان لا يجوز الاجماع  
عن قطعي اصلا لوقوعه لغوا قلنا المراد به لو اشترط كون السند قطعيا لكان الاجماع الذي هو احد  
الامثلة لغوا بمعنى انه لا يثبت حكما في شيء من العوائد التي لا يكتسب بمقتضاها اصل بخلاف ما اذا لم يمتز  
فان السنة اذا كان طبيا فهو يقيد بآثار الحكم بطريق القطع واذا كان قطعيا فهو يقيد بالتاكيد  
كما في النصوص المتقدمة على حكم فلا يكون لغوا . وقال بعض لا يصدق الاجماع الا من خبر واحد  
او قياس اذ قد وجد الكتاب والسنة المتواترة لا يحتاج الى الاجماع لان الحكم اذا يكون تابنا  
بما لا به وجوابه ان ادلة ثبوته لا تشمل منها بين قطعي وقطعي وقد تقدم قايده الاجماع بعد  
وجود السنة وكذا بعد كونه قطعيا فاذا انقلنا اليها بالافراد ينسخ المزمع جمع فرد وهو  
الواحد ويكرها بعد فرده بمعنى فرد ابرو ابنته له دون غيره من جمح الاول معايلته بالمؤثر  
والخافه بلفظ الاحاد ليكون المعنى ان نقله اما بطريق التواتر وبطريق الاحاد ويرجح الثاني  
مقابله بالاجماع ليكون المعنى ان نقله اما بطريق الاجماع والتوكيد في نقله واما بطريق الافراد فيجب  
الافراد به والاحتصاص بنقله تحت لم ينقله عدد يبلغون عدد التواتر . وقال بعض اصحاب  
الشافعي الخ وهو قول بعض اصحابنا ايضا لان الاجماع قطعي ونقل الواحد ليس بقطعي فكيف يثبت  
به القطعي وتقرير الجواب اننا لا يثبت بنقل الواحد اجماعا قطعيا موحدا للعلم بمتنع ثبوته به اجماعا  
طبيا موحدا للعلم بثبوته بنقل الواحد غير متنع خبر الواحد ولكم يقولون وجوب العمل بخبر الواحد  
ثبت بدلائل ما طعة وهي اجماع الصحابة ودلالة النصوص ولم يوجد منها دليل قاطع يدل على وجوب  
العمل به فلو ثبت لكان بالقياس على خبر الواحد ولا يدخل القياس في آيات اهل السنة لانه نص شرع  
بالوحي واجيب بان وجوب العمل به ثبت بطريق الدلالة بان يقال بنقل الواحد للدليل القطعي بوجوب  
للعمل تطعا كالجز الذي خللت بينه وبين نقله واسطة اول بان بوجوب العمل تطعا لان احتمال  
الغريب في مخالفة القطوع به اكثر من احتمال في مخالفة الظنون به واذا ثبت وجوب العمل به  
في هذه الموضع ثبت فيما خلل في نقله وسائط لعدم القابل بالمقل هذا ولقد سبق في قول خبر  
الواحد انما صار طبيا بواسطة شبهة في الناقل والا فهو في اصل حجة قطعي لا اجماع بل اولي بالادلة  
بشبهة لاحد في اننا لم نسمع من النبي صلى الله عليه وسلم حجة قطعا حتى يكون حاحده والشيخ في  
هذا الاجماع جاز من مثله يجوز ان يمنع الصحابة على حكم ثم يجوز على خلافة هذه ولما جمع القرن  
الثاني لا يحد على خلافة لا يجوز لانه لا يصح ناسخا لكونه دون الاول وطوا جمع القرن الثاني على حكم  
ثم اجمعوا على خلافة جاز والحاصل ان القطعي ينسخ بالقطعي لا بقطعي والقطعي فيسخ بها كذا في شرح النووي

معه

من شرط حكم الامل فيما اخرج الشارح فان قلت الخ تغير السؤال ان القياس لا بد وان يرض  
حكم النص من الخصوص الى العموم فلو كان عدم التغير شرط يلزم بطلان القياس وتقرير الجواب ان المراد  
من التغير تغيير الحق المفهوم من النص لغيره دون التغير من الخصوص الى العموم فانه قد روي  
التقليد اذ لا يثبت له الا بجم حكم النص كما سئل من عدم جواز التعليل بالعللة القاهرة على التفسير  
على حكمه في لا يثبت في عمومته ولكن يثبت في خلافته وانما شرط هذا الشرط لان تغير حكم النص بالمرأى في نفسه  
باطل سواء كان في الاصل او في الفرع لان القياس لا يعارض النص قطعا والاولى ان يجعل هذا الشرط من شرط  
التقليد لا من شرط حكم الاصل لان التقليد قد يقع بغير الحكم كمن قد لا يفتح اما حكم الاصل فلا انقسام له  
المستفوع وغيره واما العنصر اعراضه باعتبار التقليد فالقول بان شرط التقليد ان  
لا يكون تغير الحكم النص اول من القول بان شرط حكم الاصل ان لا يتغير ثلث الظاهر ان هذا الشرط مستدرك  
لان هذا المضمون من قوله يعني لان التغير عايد الى الحكم فتأمل لانه لا يجوز التعليل الخ مكذا  
وحيثي نسخ هذا الشرع وهو اية لانه لما ثبت انه لا يجوز التعليل الخ وكانه سقط من النسخ فلان  
لا يجوز ان يغير حكم النص في المخصوص عليه والمواد تغير المخصوص عليه هو الاصل الذي هو محل الحكم  
وانما كان عدم جواز التغير في الاصل قويا لثبوته بالنص بخلاف الحكم الذي في الفرع فانه ضعيف  
لثبوته بالوحي فاذا لم يتغير الحكم في الفرع مع عدم انه ضعيف فلان يجوز تغيره في الاصل من باب  
اول لثبوته وايضا التغير في الاصل يتضمن معارضة الاصل على ما لا يخفى بخلاف التغير في الفرع فانه  
بطل التغير في الاصل الفرع بعد عدم تضمنه معارضة النص فلا ينطبق الاصل مع نفسه العارضة  
بالطريق الاولى التعليل جواب نص ورد ان من قبل الشافعية تقرير الجواب الخ يعني  
انما خصصنا التعليل وهو لا يبطل ضعف صاع من المكيلات ولا حجة من الموزونات كالحقنة والحفنتين  
والدرة والذرتين من قوله صلى الله عليه وسلم لا يتبعوا الطعام بالطعام الاسوا بوايدلالة الاستثنا  
للا بتقليد وذلك لما عرفت ان المستثنى منه في النبي اذا لم يكن مذكورا فذكر على وفق المستثنى تحفيقا  
للاستثنا فانه لا يصح الا في الجنس من حيث الحقيقة ولذا قال محمد بن قول من ان كان في الدار لا يريد  
نقله حران المستثنى منه بوا ادم حتى لو كان فيها من امرأة حنت ولو كان توب او دابة لم يثبت  
ولو كان المستثنى منه حيوانا حتى لو كان فيها حيوان غير كاحنت ولو كان فيها توب لم يثبت وفيما نحن بصدد  
استثنى الحال بقوله الاسوا السوا اذا المراد منه حال تساويهما الا الاستثنا على عموم صدر الكلام وان  
العموم لم يقع فيما يتساو له اللفظ ظاهرا بل فيما تضمنه من الاحوال لعلقه واحوال الطعام النبي  
يتعلق بها العموم في التنوي والتفاضل والمخارفة لا يوجب ان يثبت هذه الاحوال المختلفة الا في الكين  
بالنسخ بل في الكيل فصار بعد الحديث على هذا لا يتبعوا الطعام الساخن بلع الكيل لا يتبعوا  
ساوية منه فلا يكون صدر الكلام متناولا للتعليل بدليل نقارن النص موافق للتعليل لا للتقليد  
وقلنا بل ان يقول كون سوا معنى ساويا بخار والاستثنا المنقطع بخار فوجه ترجيح احد الجاهزين  
على الاخر على انه يجوز ان يكون المستثنى منه الطعام وهو لا يتبعوا الطعام بالطعام الا طعاما  
ساويا بطعام فلا يحتاج الى تقدير المصدر ويكون الاستثنا من الجنس ويمكن ان يجاب عدونا وان



وان جعلوا يعين مساويا التواستغلا من المنقطع وفيه شيء والحق ان جعلوا مساويا  
سقف عليه والاستغلا الفرع الثور اول من المنقطع ومن الثاني بان ذلك يستلزم المجاز وكثر التعذر  
والتركا له فصار النجس بالنظر في حامله به معنى حصل بمراد الكلام عن العموم ان المخصوص بالنظر  
اي بدلالة ما جاب للتعليل اي موافق له وهو منطبق على الحال من الجور ويحتمل ان يكون خبرا  
بعد خبر حامل الجواب ان نجس هذا النص ليس بالتعليل بل بدلالة النص الواوودة في زمان ارتاف  
العباد والجواب المذكور في اموال الاعناء ومنه الى الفقهاء وذكر الشافعي لكونه ليس على من وجب عليه  
الزكوة لان الايمان من جنس النصاب اسهل وكونها يعيالى المقدار والواجب اذ بها تعرف القيمة فان  
قيل اذ ثبت وجوب الشاه بعبارة النص وجوان الاستبدال بدلالة ما معنى التعليل بالحاجة  
اذ فائدة التعليل تدرية الحكم الى محل النص فيه ولم يوجد منها فالجواب ان التعليل اغاوغ حكم  
اخراي لظهور كون الشاه صلاحية للمرفق الى الفقير وليس هذا الحكم ثابت باصل المخلوق حتى يمنع  
تعليله بل حكم شرعي ثابت بالنظر الدال على وجوب الشاه والحاصل انهما ثلثة احكام وجوب  
الشاه انما هو بدلالة النص وهذا النجس مغاير للتعليل في الحكم لخر هو صلاحية الشاه  
للمرفق ليس فيه نجس النص اصل اذ لا نص يدل على عدم صلاحية الشاه للمرفق الى الفقير فصار  
التعريف مع التعليل لانه المسفع هو النجس ولا معه فان قلت كما ان النص الدال على وجوب الشاه  
دل على صلاحية للمرفق والحاصل ان الصدقة منع لله تعالى ابتداء والفقير ينافي فلا بد من ثبوت  
حق الله اولاد من صلاحية للمرفق الى الفقير فان في الشاه ثبت كل الامور بالنص وفي القيمة ثبت  
الاول بدلالة النص والثاني بالتعليل نفسي وهو ان الموعود ان كان هذا الزرق عن من عن  
الشاه يمكن فلا حاجة الى التعليل وان كان املا دلالة للآية عليه لانها انحصرت في المدعى  
والجواب ان الموعود به هو الزرق وعينه لما كان مثل في الاحتياج اليه الحق به بالدلالة في  
الجواب ان حق الفقير سقط في الصورة بالنص لان حق الفقير سقط بالصورة باذن الشرع  
الثابت بدلالة النص لا بالتعليل وذكر الشافعي لكونها السر لان الايمان من جنس النصاب  
وانما يلزم استقاط حقه في الصورة بالتعليل لو كانت الزكوة ملكا له وليس كذلك والاصل في  
المسترة للخارج بعد الحول قبل اداء الزكوة كما لا يجيل وط الجارية المستركة واللام باطل في  
المعزوم وهذا لان الزكوة حق الله تعالى على المخصوص فلا يكون في التعليل بحكم الله تعالى  
حق الفقير عن صورة الشاه كما في حق الفقير فان قلت سلمنا ان الزكوة حواله تعالى على المخصص  
ولكن لا يجوز استقاط حقه تعالى ايضا عن الصورة بالتعليل كما لا يجوز استقاط حق العباد والحق  
بغير النص بالتعليل في سقاط الحق عن الصورة فلما سقط حقه تعالى في صورة الشاه باذ  
الثابت بدلالة النص ايضا فان قلت فكيف اطلق المصنف على الزكوة حق الفقير مع انكم  
قلتم انها حق الله تعالى على المخصص لان العبادات كلها حق الله تعالى قلت انما اطلق على  
ذلك باعتبار دوام يدك عليها بعدد وقتها ابتداء في لف الرحمن اي وعد الفقير الزكوة انما  
حول عبارة المصنف لما فيها من بهام القلب والمجان على الاصحى فكان المناسب ان يقول وعد

النظر بارز انهم لان وعد جعل بنفسه وذلك اي والحال ان السيرة ذلك من عن الشاه  
والفرع والنافع والقدر من عين التعذر وعينه الان في عنه بجميع تلك المقاصد من ما كول  
مركوب ومتكوح ومليوس وركنه الى اخره وكن القياس بخروج اربعة اشياء الاصل والفرع  
وحكم الاصل والوصف الجامع لان حقيقة القياس لا يتم الا بهذه الاربعة وكل ما لا يتم حقيقة الشيء  
الآية فهو ركن له واما حكم الفرع فتمتع القياس لكن لما كان محمول الجامع كحمل الثلاثة الباقية  
اما لكونه اخرا لوصاف والحكم يضاف الى الوصف الاخر كما في الفدح السكر او لكونها في الوتره في  
الحكم دون غيرها لكون الاحار الالة مبيحة على ما جعل كارتا كانه هو الركن ادعا لان  
ركن الشيء ما يقوم به ذلك الشيء من تقوم الامن القيام وجودا وبذلك الشيء الآية كالقيام والركوع  
والسجود للمعلاة واورد عليه القياس والعلة والشرط فانه لا وجود للقياس الا بالقائس  
ولا للحلول الا بالعلة والشرط الا بالشرط مع انها ليس ار كانا فلا يكون التعريف ما نعا وجب  
بان المراد من الرجوع التكون باعتبار الذات لا باعتبار الجرح ولا يلزم منه عليه ما ذكره حقيقة  
ان الرجوع بالحد ثاب اعتبار من احدهما حقيقة في نفسه يتكون بحراية الزاينة وهو بهذا  
الاعتبار وجودي حقيق كامل والثاني حقيقة باعتبار عينه وهو ما يتوقف عليه من العلة  
والسبب والمحل وكونها وهو بهذا الاعتبار فاعلم انك سميت بعدم فيه هذا الاعتبار قد  
عرفت ان المطلق حوالا على الكامل فيكون المراد من قوله لا وجود له الآيه الرجوع بالاعتبار  
الاول دون الثاني كانه قال لا وجود له الآيه الرجوع باعتبار ذاته الآيه فلا مرد ما ذكره  
واحتج ان التعريف المذكور تعريف بالمفرد فمن حوز لم يحتج الى اعتبار ومن لم يجوز فله ان  
ان يقول ان المطلوب يتصور يلزم منه الترتل بالاعتبار كما تقرر في محله لان علة  
التراتبية على الاحكام لا موجبات لان الموجب في الحقيقة هو الله اعترض بانه قد عرف في  
بان الاسباب انه تعالى موجب للاحكام على تقدير اسبابها لا مطلقا فتكون الاسباب موجبة  
بشبهة الله تعالى وذلك لاساني كونه تعالى موجبا واجيب بانه ان اراد بقوله تعالى انه  
توجب للاحكام على تقدير اسبابها ان الاحباب يضاف اليه بواسطة جعل الاسباب موجبة  
حقيقة فذلك متمم لانه ثبت بالدليل انه هو الموجب على سبيل الحقيقة لان وجود الموجبات  
كلها نضاف اليه عند اهل السنة وان ارد انه موجب حقيقة وكذا الاسباب فلتنع الامر  
لاستحالة ثبوت شيء مؤثرين ان اضافة الاحباب الى الاسباب بخان ذاه الاحكام عليها ليس  
وهو في الحقيقة علل ان لان الموجب للحكم هو الله وانما وصف بتيسير على العباد وهي في حق  
ساحب الشرع اعلم خالصة فسيم ان تسمية العلة على المحجة وقوله الحكم في الاصل غير مضاف الى  
العلة غير مسلم على الاطلاق فان الحكم بالنسبة الى نفس الاصل من غير نظر الى الفرع فهو مضاف  
الى العلة بالانفاق اولوم يكن كذلك لما سكن القياس في كل ما في ركن القياس فلا بد من ان  
يكون الحكم في الاصل مضافا الى العلة فثبت انما سماه على بالنسبة الى صاحب الشرع لانه انظر  
اي ما راعه الطائفة وهذا ان بعض المحققين قولهم لان مثبت الحكم هو الله تعالى عن واف



ما لا يفقد لانه ينفذ على هذا القدر ولا يحمل شي من الادله نفسها للحكم بل جعل نظمه اعلالا  
ذهب اليه المحققون من ان يرجع الكلام الى الكلام النفسي والوجه ان حكم النفس يتبث بالنفس  
او الاجماع الوارد في الاصل والقياس لبيان العموم الحكم في الشرع وعدم اختصاصه بالاصل وهذا اوضح  
وقال في الاصل انما الوجه ايجاب الله تعالى ولا اثر للاسباب في ذلك ثم الحكم في المعصية ان كان  
مضافا الى النفس في الاصل والعللة في الفرع كما هو مذهب شايخ العراف يكون ذلك  
المعنى على اعل وجود حكم النفس اعم من ان يكون الحكم مضافا الى النفس في الاصل انه قد  
يحدد ما يعرف به الشيء اذ قد يكون الشيء علامات والمصنف رحمه الله حسن رعايته عدل عن  
تميمه ذلك المعنى على ان سميته علم استأثر الى ان حكم النفس غير مضاف اليه لكنه اشارة عليه هو انما  
رحمه الله ما نظرا الى رعاية المصنف وجعل المعنى على اعل وجود حكم النفس في الفرع مع ان حكم النفس  
في الفرع غير موجود وانما الوجود مثله الا ترى ان ما قالوا في هذا القياس ان يكون عليه هو اياه  
مثل حكم احد المذكورين مثل علمه في الاحرف ولو كان المعنى على اعل حكم النفس في الفرع لزم تحقق المروم  
بدون اللزوم فان قلت بعدد مثل مضاف الى الحكم يرتفع الفساد قلت يستلزم بعدد المضاف لرفع  
الفساد اخرو وهو تقدير المحذوف بالضرورة واجوب بان ليس المراد من قوله ان العلم ما رأت  
واعلام انها اعلام بجميع الاعتبار بل هي اعلام بالنسبة الى صلب الشرع لكنها موجبات بالنظر  
الى العباد واذ كان كذلك لا يتصور تعدد مثل هذه العلامة لعدم تصور تعدد الموجب في وجود  
واجب واحد قسيتين بذلك ان الحكم في المعصية عليه ان كان مضافا الى النفس مع ذلك كون المعنى على  
لان العلمية والموجبة في المعنى مثلا زمان ولا يصح المعنى موجبا بعد ثبوت الاحكام بالنفس  
فتسلب العلمية من قوله فان قلت يصلح ان يكون المعنى على هذا الاعتبار ايضا لان الحكم في الاصل  
مضاف الى المعنى بالنسبة الى الفرع فان ذلك اثر اعتباري ضروري فلا يطرأ اثره في صحة اطلاق  
اسم العلم عليه لان المطلق ينصرف الى ما هو ثابت من كل وجه وقوله والمصنف حسن رعايته الخ  
وقد ملأ زمان العلامة والموجبة مثلا زمان لا يتصور كونه بدون لانه وقوله مع ان  
حكم النفس في الفرع غير موجود الى اخره فاسد اذ لم يتسببه على احد ان المراد من وجود حكم  
النفس في الفرع وجود مثله الا ترى ان المصنف وجميع المتأخرين قالوا حكم القياس تقديره  
حكم النفس الى ما لا ينفك عنه وقالوا من شرطه ان يتعدى الحكم الشرعي الثابت بالنفس الى فرع  
هو نظمه ولا يشترط ان يتعدى المعنى غير نقص وقسيتين ان المراد من ثبوت المعنى في الفرع معار  
المعنى حقيقة عرفية في مثل هذا الكلام بحيث لا يبيد في الدم الى غير ذلك لو كان المعنى  
علما لزم كذا فاسد لان اللزوم وهو اياه المثل موجود وكذا دعوى استلزام فساد تعدد  
المحذوف فاسد لان القدر ضروري على ما بينا على ان لا يسلم القدر بل يقول معنا  
لما قلناه هو مدعي بعض ما يحكم شرقة وما هو الشر وهو الصريح ووجه  
جهل اهل الاموال انما المراد من العللة هو اباغى لشرع الحكم وهو ان يكون شتما لعل حكمه  
لان تكون مقصورة للشارع ومن شرع الحكم لا يعني مجرد العلامة والكم ينفي بين العلم والاعلام

وقد هو ثابت اجماعا وذكر صاحب الحصان الحكم في الاصل ينصرف عن نظرا الى الفرع مما قال  
العللة بالاتفاق اذ لو لم يكن كذلك لما استكن القياس فلا بد ان يكون العللة موقوفة في الاصل  
لا يلزم القياس القياس انتهى وتكون الصفة فطرية لا يمنع اضافة الحكم الى العللة لان النص اشارة  
على وجود الحكم كالمصنف ولا يمان له بينهما الخ فلما استقر الحكم في الفرع ولزم منه ابطال  
القياس قلنا انها موقوفة في الاصل فيكون الموقوف في حكم الاصل هو المعنى لا النفس فان قلت فعل هذا  
يلزم ان يجتنب الحكم قبل ورود النص لوجود العللة قبله قلت لا يلزم ذلك لانه لا بد ان العللة  
لذا انها هي عللة جعل الشرع انا هاعلة فلا يكون لها حكم قبل ورود النص لان كلامنا في العلل  
الشرعية فيرفع الخلاف اقول الخلاف ثابت على كل مراد ولان هذا الخلاف ثابت بين  
المتأخر فكيف يرتفع الخلاف اذا كان المراد ما ذكره بل غاية ما فيه ان المصنف حبيب  
يكون مختارا لذهب جمهور الاوليين اللهم الا ان يقال ان مراد برفع الخلاف في عبارة المصنف  
من حيث انها لا تختص بقول احد الفريقين بل هي شاملة لهما المد فيهما بالاصل والفرع معا او  
الفرع فقط وان كان الظاهر الاول فتأمل قوله ما استعمل عليه النص يعني ينبغي ان يكون  
ذلك المعنى الذي جعل على اعل حكم النفس من الاوامر الواردة في الاصل التي استعمل على النص  
الصالحة للعللية اما بصيغته او بعرض صيغته الخ اي بفتح حكه له لا حاجة الى هذا  
الخليل هو مستدرك عدي يعني الاستعمال جعل الخ لا حاجة الى ما ذكره من قضية التضمن  
لان صلة الاستعمال كاستعمال نفس الزكي عن بيع الابن على الحجر عن التسليم وذلك لان البيع  
يجوز عن تسليم بيع الابن فكان الحجر ثمة مقتضى الزكي لا يجوز وجعل بالبناء للمعول  
والفرع مرفوع عن السانعة عن الفاعل قوله اصررت بهذا عن اعللة الفاعل المراد المستيقظ انما  
التأنيه ايضا واجماع محققين على التعليل فيها كما تقدم اي للنفس في حكم النص مرجع المعنى  
الى النفس وهو الظاهر ويجوز ان يرجع الى الاصل القدر لانه الكلام عليه والضروري  
وجوده راجع الى الموصول اي الاصل في حكمه من الجواز والفساد والحل والحرمه لسبب وجود  
ذلك المعنى في الفرع وقلنا يجب الزكوة في المعصية صياغة صياغة او عن صياغة  
لانه تعليل باعللة الفاعل لقصوره على غير الصوغ نهما وعارضا يجوز ان يكون  
ذلك المعنى ومفاد عارضا متفكك عنه كالكل فانه وصف غير لازم للمخيلان لاختلافه باختلاف  
عادان الناس في الاماكن والافاق يجوز ان ساع كبل في نظر ووزنا في اخر ووزنا في  
وقت وكبل في اخر ولو مثل الكرج بهذا كان او في تعدد الاشياء فانهم كالدوم في قوله  
عليه السلام في حديث المسحاة لوصي وصل وان نظر الدوم على المسحاة فانه دم عرف الجرف فانه  
عليه السلام على انقاض الطهارة بان دم الاسحاة دم عرف الجرف والدم اسم جنس عرفة والنجاسة  
رض عارض للدم وهذه العللة وان كانت مركبة من اسم يدل على اعتبار صفة النجاسة وهو  
الدم ومن صفة يدل على اعتبار صفة الخروج وهي لا نجاسة مجموع الاثرين يتعلقان بالنجاسة  
ولكن لا يفي وجوب اجتماع الوصفين الاسم والعرض لصفة التعليل بكم منها او لصفة التعليل



بالوصف العارض لمن قبل به للوصف العارض لان التعليل بكل ما قبل لا يفراد صحيح فهو متار  
صحيح يكون ذلك المعنى ساء ومما عاريا ثم المراد من كونه اسما مطلقا الحكم عناه القام بنفسه  
مثل كون الخارج من الشخص موقوف شجرة لا يملكه بفصل الاسم المختلف باختلاف اللغات فلا  
يرد عدم هذا التعليل باسم الخزانة بغيره اسم الخزانة او لا ثم ترتب الحرمة عليه فيكون  
قياسا في اللغة وهو مجموع خلاف ما هو فيه فانه لغوية معنى الاسم لا بالاسم صور الى التعليل  
بالوصف في الحقيقة فلا يمنع ولذا نقول لا نسلم ان تعليله عليه السلام لاستفاض الطهارة  
بل يفي وجوب الاعتسال او يفي سقوط الصلاة اذا انكسر واقع فاما في وجوب الوضوء فانه يجب  
بالقول الذي هو ادنى منه وفي الاعتسال او سقوط الصلاة يتعلق بدم الرحم لا بدم العروق  
والجواب ان وجوب الوضوء اشكل على المجهل وهو ما لا بد فان دم الاستحاضة عذبة ليس كدم فمكث  
لا يشك على امرأة حريته عهدا بالسلام فيكون تعليله لاستفاض الطهارة علم انه يجوز ان جعل هذا  
التعليل علة لما يعلل له من المظن والعهد فيكون بالنسبة عليه على وجوب الوضوء بالاحوال لا بد  
على الاعتناء والسقوط سلفا بدم الرحم لا العروق وحليما اي ويجوز ان يكون ذلك المعنى وصفا  
جليا وخفيا اي ويجوز ان يكون ذلك المعنى ومما خفيا لا يقال الا بالانظر وان قيل فان قيل  
التعليل بالوصف الحق لتعليل بتوفيق البيع برض العاقد من لا يجوز لان الوصف المعلن به معرف الحكم  
الشرعي الذي خفي فلا بد من ان يكون حليما لان الحق لا يعرف الحق فالجواب انه وان كان خفيا به لانه  
الصحيح الظاهر عليه لانه الاحجاب والقبول على الرضى صار من الاوصاف الظاهرة فيجوز  
التعليل به هذا وقد يراد بالتعليل المعنى القياس وبالحق المعنى الاستحبابي لان قوله عليه السلام  
دين الحق يعني قوله ومن حكم شرعي لانه بمارع عن وصف ثابت في الرمة وذلك بالوجوب وهو حكم  
شرعي فالنبي صلى الله عليه وسلم جعل حكما شرعيا علة لحكم شرعي وهو القبول وهذا حجة على  
من منع من اموال من حجة التعليل بالحكم الشرعي بحجج بان الحكم الذي فرض ما تقدم بالزنا  
على ما فرض محلول فيلزم تخلف العلول او متاخر فيلزم تقدم العلول او معه فيلزم الحكم  
لانه نص في المطلوب ولا يقابل بالتعليل العقل لان الدين وصف في الرمة وهو حكم شرعي لا حجة  
على ان التعليل الشرعي ليس بمعنى الاتحاد والتحصيل حتى يمنع فيها التقدم او التأخر وليس سلم  
فيجوز ان يكون احدا الحكمين صالحا للعلية دون الاخر او يكون الثابت بالدليل احدهما دون  
الاخر فلا يلزم الحكم وعدد اي يجوز ذلك المعنى عدد امركب من عدة اوصاف يكون كل  
واحد منها حجة لعلته اذا لم يمنع ان تقدم الدليل على غلبة الهمية الاختصاصية من ثابت او  
مناسبة او اخاله او غيرها كما قام على علة مجموع الجنس ولقد ذكرنا في الفصل وقال بعض  
المصنفين ان التعليل بالوصف المكتوب باطل بحجج بان العلة صفة زائدة على المجموع  
لانا نعمل المجموع مع الدخول عن كونه علة ورح ان في من العلية بكل جز من الجملة لزم  
ان يكون كل جز علة ويلزمه قيام العرض الواحد بحال متكرر وهو محال وان قام كل جز  
من العلة بكل جز من الجملة لزم انقسام العلة وان يكون لها نصف وتلك وربع وثلث

لا يجزى والجواب عنه ان معنى كون مجموع الاوصاف علة هو ان الشارع قضى بالحكم عذبه وعليه لما  
اشتتلت عليه الاوصاف من الحكمة وليست العلة بهذا المعنى صفة لعلته الاوصاف فضلا عن كونها  
صفة زائدة لها وليس سلم انها صفة لها فلا نسلم انها صفة وجودية فلا يستقيم التفسير المذكور  
وجوز ان يكون الوصف الذي جعل علة في النص اي مذكور فيه كالانحلال وكالطوق والكيل  
وغيره اي يجوز ان يكون ذلك المعنى ثابتا في غير المقصود عليه اذا كان ذلك المعنى من ضرورات النص  
لغير العاقد بالنسبة الى رخصة السلم لان الرخصة في السلم ثابتة عاروي انه عليه السلام يبي  
عن بيع ما ليس عند الانسان ورخصة السلم بعلة فقرا العاقد واحتيا وهذا العقل ليست  
بمذكور في النص ولكنها فائدة بما هو من ضرورات العقد وهو العاقد اذا السلم يقتضي عاقدا  
والفقير مضمون فكان ثابتا باقتضا النص وان لم يقع على مدعينا لكون السلم واردا عندنا على خلاف  
القياس فلا يقياس عليه غيره لكنه صحيح مذهب الشافعي حتى عدي الجواز به من السلم المرحل الى  
السلم الحال وبه يحمل الفقهاء ولا مناقشة في المثال هذا وذهب متابع العراقي الى ان التعليل  
بالوصف الذي في غير النص لا يجوز لان شرط الوصف ان يكون قابلا بحمل الحكم كما هو شأن العقل  
العقلية والجواب ان عقل الشارع امارات على الاحكام وقيام الدليل بالمدلول ليس شرط كالعالم  
فانه دليل على وجود المانع ربي قابلا به وكذا صنع العقل وكالبيع والتكاح والفاظ الطلاق والعتاق  
عقل يتوقف الاحكام في المحال مع قيامها من كلامها والاعدام صفة اي المنقضة العاقد  
و دلالة كون الوصف علة الخ اعلم انهم اجمعوا على ان جميع الاوصاف لا تقع علة ولا يلزم انه  
لا يجوز ان كل واحد منها علة وعلى ان ليس للتعليل ان يجعل اي وصف شاس الاوصاف علة بل دليل  
وعلى ان العلة تثبت بالنسبة من كان او ناعا وما لا يجمع واختلعا فيما يثبت به كون الوصف علة  
ما ليس بنسب ولا اجماع على قولين جمهور الفقهاء من الخلف والسلف وقول أهل الطرد وسبيلة في يلهما  
صلاحه وعدالته بظهور اثره في جنس الحكم العقلية بان يكون الوصف ثابتا في جنس  
الحكم في موضع اخر ايضا او اجماعا كذا ذكره في حلال السلام وجمهور العلماء على ان الوصف لا يصح علة الا  
بان يكون صالحا للحكم ثم لا يكون بعد لا عمولة الشاهد لا بد من اعتبار صلاحه للتمهدة بالعقل  
والبلوغ والحرية والاسلام ثم اعتبار عدالته بالاحتساب عن مخطورات الدين فكذا الوصف اذا  
جعل علة لا بد من صلاحه للحكم لوجود الملازمة ومن عدالته بوجود التاثير فلا يقبل التعليل  
بالوصف ما لم يقع الدليل على كونه ملائما وعدالته لا يمكن العاقد الا بعد كونه موثرا عندنا  
فالملازمة شرط لجواز العقل بالعقل والتاثير شرط لوجود العقل ومعنى قولنا يجوز العقل بالوصف  
فانما هو التاثير انه لو عمل بها ما عمل فقدا عمل بها ولم ينجح كالتشاهد المستور المحال يجوز العقل  
بتمهده فبظهور عدالته حتى لو قضى العاقد بتمهده تنفذ وبعد ظهور عدالته تنجب العقل  
بتمهده فكذا الوصف يجوز العقل به اذا كان ملائما لئلا لا يجب الا بعد العدالة لان الوصف  
مع كونه ملائما يجوز ان يكون غير علة لانه لا يكون علة لانه بل يجعل الشارع اياه علة  
الرد على الملازمة فلا بد من العدالة الاول ان يظهر عن ذلك الوصف اي ثابت في عين الحكم



وهو الذي يقال انه معنى الاصل كالتعليل بالمعنى في ثبات الولاية كما ان المراد بالعين هو المثل لان  
الفرق بين هذا المقوم وما بعده من المعنيين من الملائم لكونه موافقا لما اعتبره الشارع والاول خص  
بالاسم الموتر الثاني ان يظهر ان الوصف في جنس ذلك الحكم فيكون في بعض الشروح بلجنس القريب لكن  
التعليل يتبين ان الاخوة لا يطابقونه من قبل ظهورها في ولاية الانكاح كان غير ذلك الوصف اعني  
الاخوة موثرا في جنس الحكم وهو المرات والوجه للتقدير بالقريب فان الولاية والميراث ان كانا متجانسين  
تجانسا في مطلق الحكم المتعلق بهما لموت فالاول على هذا الاطلاق لجنس ليعتدوا في الثالث  
جميعا الثالث ان يوتر جنسه القريب في غير ذلك الحكم هو الذي خصوه باسم الملائم وخصوا اسم  
الموتر بما ظهرنا بتوحيده وتعيينه بتعيينه القريب وقيل الملائم هو الجنس البعيد او القريب والخبير  
في الموت القريب الرابع ما ظهرنا بتوحيده في جنس ذلك الحكم جمع من جنس الجيم اي  
وفسخ الكاف مصدر معنى النكاح والمصدر من الملائم على فعل بفتح الجيم والعين حاس مطرد كوا في النكاح  
وتروها وفي بعض الشروح ما لم يجمع من جنس مصدر من الانكاح ويجي المصدر على وزن المفعول قياسا في  
المزيد فيه وفي بعض شروح المناوئة جمع من جنس معنى المصدر من النكاح والمصدر في المزيد فيه جى  
على وزن المفعول قياسا وفيه نظير يجوز ان يكون من جنس اسم زمان او مكان من النكاح ويكون المعنى  
كالعقل الذي علمنا به ولاية الاجراء وقت النكاح او في مكانه لتأويل ان يقول المصدر لا  
يجمع الا اذا اريد به الانواع والنكاح ليس بمشروع ويمكن ان يقال جمع باعتبار افراده المنكوحة  
على غير قياس وما قيل انه جمع منكوحة فيه سدود ان في اليد في النكاح جمع منكوحة  
والقياس المنكوحة المنكحة فخرت اليها خفيفا لتعليلها بالمعنى الماشرة الى مثال النوع  
الاول ومقرره ما قاله علماءنا في البتة المعقولة انها معقولة في ثبات الولاية على نفسها في الانكاح  
قياسا على ثبوت الولاية على جالها كان من النوع الثاني الولاية على النفس جنس الولاية على المال  
للعقل لا عنه فخلولة بعلة المعقولة عندنا وبالبكارة عند المتأخرين وما قلناه او لا فان  
المعقولة صلا من لان ولاية الانكاح انما شرعت نظرا لتولي علمها بغيرها عن مباشر النكاح بقها  
مع حاجتها اليه كالنفقة يجب على الولي حقها للعاجز عنها والمعقولة موثرا للعجز فكان التعليل به لاثبات  
الولاية لتعليلها بوصف ملائم موثرا لخلاف ما علمنا به المتأخرين من البكارة لظهور ان المعقولة في ولاية  
المال اجماعا دون البكارة والتمسك به اذ ليس لها اثر في ذلك ولا شاهد لنا يشهدنا من النفقة خلا  
المعقولة فانه موثرا لغير الطواف الخ وقايد الخلاق يظهر الخ الحاصل ان البكر المعقولة غير  
اتفا فالنكاح يخرج مختلف ايضا فنحننا للمعقولة وعند البكر واليتيم الكبر لا يجوز اتفاقا  
لكن الخروج مختلف ايضا فنحننا لفوات وصف المعقولة لفوات البكر والبكر الكبر  
بغير عند لوجود البكر ولا يخبر عندنا لفوات المعقولة واليتيم الصغير حصر عندنا لوجود  
وصف المعقولة وجود الوجود وعدمها هذا كله معنى ذلك الخارج جعله شرط لانه مكتوب  
في نسخ الشرح بالاسود وكان نسخة الشارع التي شرح عليها لم يجمع فيها ذلك فيكون  
وما كان منه بالاسود سبق فلم من الشارع قوله عليه السلام لا يقضي النكاح وهو غيب

فانه معلول بتدخل القلب اي لا بالعصب حتى قيل له ان يقضي وهو غيبان بعد فراغ قلبه  
ولم قيل له اذا كان متحول القلب وهو حال عن العصب واحب بان تدخل القلب بلارم العصب  
فالحكم ثابت بالنسبة الى المعنى فتأمل لان الوجود قد يكون اتفقا فيما هو اريد على القابل بان  
الدليل على كون الوصف علة هو الاطراد وحاصله ان مجرد الاطراد لا يدل على العلة لان الوجود  
عند الوجود قد يكون اتفقا فيما هو اطراد في الانسان عند وجودنا حقيقة الحار كما ان عدم  
عند عدم قد يكون باعتبار ان ما علق بعدمه عدم شرط لعله لان العلق بالشرط عدم قبل  
وجود الشرط فكيف يملك وجود الحكم عند وجود الوصف دليل على صحة علة الوصف مع الاحتمال  
وجرد الطرد لا يميز بين الشرط والعلة يان الحكم كما يدور مع العلة يدور مع الشرط فلا  
يملك الطرد دليل على العلة مع احتمال الدود ان مع الشرط وان كان الاصل دوران الحكم مع العلة  
لا يقال لان الحكم مع الشرط عدم فان عدم الحكم عند عدم الشرط بناء على عدمه الاصل  
عندنا لا لعدم الشرط لان المراد بعدم مع عدم او عدم لاله ولا يقال الدوران دليل على العلة في  
العقليات اتفقا فانك في الشرعيات لاننا نقول الحقائق العقلية لا تختلف بالحقائق الزمان والمكان  
فيجوز ان يكون الطرد دليل على العلة فاما الشرعية فمنها على يملك العباد فيجوز ان تختلف  
باعتلاف الزمان واحوال الناس فلا يملك الدوران دليل على ما بقي شي وهو ان مجرد الاحتمال لا يثبت  
من العلية وحوان العمل به لان الظن كان التعليل بالنسبة الى لاثبات علة الوصف من حيث  
ان كلاهما لا يملك دليل على العلة بل هذا بعد من الاطراد في عدم صحة الاحتجاج به لان احصا  
عدم الوصف وتبعه من غير اطلاع على وجود علة اخرى لا يمنع الوجود من وجه لجواز وجود  
وصف اخر غير يجتنب الحكم به لان عدم الاطلاع لا يدل على عدم الوجود بخوار السقوط على ان  
العدم ليس بشي وما ليس بشي لا يملك علة للالزام الاحتجاج باستصحاب الحال وهو بعد  
من التعليل بالنسبة الى عدم صحة الاحتجاج به اذا التعليل بالنسبة الى صحة حجة وذلك فيما اذا كان  
العلة بخلاف الاستصحاب فانه لا يكون دليل لاثبات الحكم اصلا وانما يكون دليل للمرفوع وبما  
لما كان على ما كان وفيه بحث الخ حاصله ان هذا التعريف فيه تسامح جت اطلاق العلة  
واراد العلول وهذا وان كان محاذوا وهو لا يدخل التعريفات كمثل لوجود القرينة وهي العرف  
والامطلاح على ان هذا ليس بتعريف حقيقي بل تعريف اصطلاحى واستعمال المحاذ في التعريف  
الاصطلاحيات غير مضى لان السلف لم يلزموا بيان الحقائق في التعريفات الاصطلاحيات لعدم  
احتياجهم الى ذلك وانما التزموا بيان القوابل التي يحتاج اليها في النفقة فلذلك لم يبالوا بذلك  
بخلاف اهل المنطق فانهم التزموا في التعريفات بيان الحقائق فيكون المحاذ في التعريفات  
مرفعا عدم فافهم وهو ليس بحجة عندنا الخ اعلم ان العلماء اتفقوا على وجوب العلم باستصحاب  
حكم عقلي وجوته او امتناعه او حسنه او فحشه بالعقل لوجوب الايمان وحسنه وحرمة الكفر  
وفحشه واستصحاب حكم بالعقل بثبتنا سلك او توقيفه نضا او ثبت مطلقا او بقدر وفاة  
النبي عليه السلام واتفقوا ايضا على ان استصحاب حكم لا دليل مطلق غير متعرض للزوال والبقاء



ليس حجة قبل دليل الجهد في طلب الدليل المراد لان الجهد لا يدل على ما يقضي في الطلب بل حجة  
وانما الخلاف في الاستصحاب اذا ابدل الجهد بغيره في طلب الدليل على ما حكم عرف وجوبه بدليله  
تم وضع الشك في عدم ذلك الحكم ورواه المصنف وحدث ان الدليل المراد به بعد استقراء النسخ في  
طلبه واختار قيام دليل من حيث لا يشترطه فقال بعض الشافعية كما لم يفي في بعض النسخ والخلاف  
وعرفهم والشيخ ابو منصور من اصحابنا ومن وافقه من متابعي سمرقند انه حجة ملزمة في النسخات  
ونقل ذلك عن الشافعي وقال كثير من اصحابنا وبعض الشافعية وجماعة من المتكلمين انه ليس بحجة لانه  
امر لم يكن ولا نفعا ما كان على ما كان وقال القاضي ابو زيد والشيخان ومدرسا السلام ومن تابعهم انه  
ليس بحجة لانه لا يثبت حكم مستندا ولا لالزام يجب العمل به في حق نفسه ولا يوجب الاحتجاج به على غيره  
سواء يقين ان الدليل الموجب لوجود الحكم شرعي ليس موجبا لبقائه لان البقاء عرض فيمتنع ان علة لان  
بقا الشيء معنى موجود في نفسه زائد على وجود ذلك الشيء لان الشيء في اول احواله بوصف بالوجود ولا  
يوصف بالبقاء فانه يصح ان يقال وجد ولم يبق فلو كان بقاءه عين وجود لما انفك عن البقاء في  
الزمان الاول واذا ثبت ان البقاء معنى آخر واما الوجود لانيام له بنفسه ما ركبها العفات  
فكان معنوية الاعراض التي تحدث في الشيء بعد وجوده كالبياض والسواد من غير ان تمام دليل آخر  
عليه علة لوجود غيره من الاعراض التي تقوم به فلا يطمح ان يكون نفس وجود الحكم علة لبقائه  
فالدليل الموجب للحكم لا يوجب بقاءه فيمتنع ان علة اخرى هذا ما قالوه والحق ان البقاء استمرار  
الوجود وعدم زواله اي ليس معنى زائدا على وجود الشيء حقيقة بل اعتبار ما هو استمرار الوجود  
وانتمسبه الى الزمان الثاني على كون الشيء استمرار الوجود فيه ومعنى قوله وجوده فلم يبق انه  
حدث فلم يستمر وجوده ولم يكن ثابتا في الزمان الثاني والجواب عن السؤال ان البقاء فيها بعد  
الرسول عليه السلام بغير الادلة الوجه لبقائها وعدم انقائها التمسك فيها بدليل  
يوجب البقاء خلاف السراج في جودته فانه يجوز نسخها وان البعد دليل الملك طاهر والظاهر  
للمنفرد لانهم نقابل ان يقول كلامنا في الاستصحاب لان الظاهر اي ظاهر ان ليس له  
المسئلة اتصال بالبحث الاعتيادية كون الاستصحاب ظاهرا وذلك بعدد يمكن ان يجاب بان  
الاستصحاب على ما فرغ المصنف بقوله وذلك في كل حكم الخ يجعل معينين احدهما كل حكم عرف وحرم  
في الماضي تم وضع في الشك في زواله في الحال وبهذا المعنى لا يعقل للمسئلة مما نحن فيه والثاني  
كل حكم عرف وجوبه بدليله في الحال ووقع الشك في زواله في الماضي وعلى هذا ان يقال  
بالبحث من المعارض هنا وفي بعض الشروح الخ فيدخل المرافق في العمل بالشك ان ليس  
أحد الشكين باولى من الآخر وكذا ان يقول ينبغي ان يرجح شبه ما يدخل الخروج عن العهدة بغيره  
او يقول ان المعارض بينهما ان تسا قطا وبقى العمل بان النبي صلى الله عليه وسلم اذا اراد المأكل اذنه  
او يقي حمله لا يقيده بفعله وسببا في الجواب عنه انه لا يعمل بلا دليل لان الشك في ذلك  
الخ فان نقول دليل الشك معارض لبقائه ودليل المعارض دخول بعضهما وعدم دخول  
البعض فثبت دليل الشك فيكون دليلا على عدم الدخول كما في دفع الوجه ان يقال الاحتجاج

ما في الاشياء على بلاد دليل لان الشك امر حادث بعد العلول وما هو كذا لا يصلح علة فالشك  
ليس علة فلا يثبت عدم الدخول بدون علة اما كون الحادث بعد العلول لا يكون علة له  
في الضرورة واستصحابه لان العلول فيما نحن فيه عدم دخول الغاية والشك انما يحدث  
من دخول البعض وعدمه فالعلول اذا عصى علة الشك فلا يصلح علة له لانه لا يلزم تقدم  
العلول على علمته لان الشك امر حادث لا بد له من سبب وما قاله زفر لا يصلح سببا لان ما  
دخل حصل بدليل وما لم يدخل لم يدخل بدليل فلا يكون ذلك معارض في المرفق لانه لم يخرج دليل  
الدخول وعدمه معارض فلا يصلح سببا للشك من المعارض هنا ليس المعارض المصطلح وهو  
بقايل المحرم من النفسا وبين على وجه لا يمكن الجمع بينهما مع اتحاد المحل لاختلاف المحل هنا  
ولقائل ان يقول انه على بالامل لا دليل الى احدهما مع ما قاله زفر انما هو عمل بالامل  
الخ لاصل الى احدهما اي احدا بينهما وهو عدم الدخول يلزم الترجيح بلا مرجح الخ وكذا ان  
نقول العمل بالامل وهو البراءة الاصلية لا جلا وانما ان يكون بعد قطع النظر عن الاصل لتعارضهما  
وتساوقهما اولا فان كان الاول فينبغي ان يقول زفر بالدخول لتبوت ذلك بفعله عليه السلام  
كما قال به علمنا وان كان الثاني فان ترجح شبهة عدم الدخول بالبراءة الاصلية فينبغي ان  
يرجح شبهة الدخول للخروج عن العهدة يمكن محصل المعارض وقد يقال انه على بالامل بعد  
مدار الاصلين وفعله عليه السلام لا يدل على العزيمة الاحتمال ان يكون فعله ذلك من باب  
اطالة العمل المتدرب اليه ولا اجال في الآية لا ينطبق عليها هذا العمل في هنا في وهو ان  
هذا مخالف لقول العلماء ان زفر انما قال بعدم دخول المرافق في العمل قياسا على شبه عدم  
دخول الغاية تحت العاقبة مله واعلم ان زفر لا يقول بعدم دخول الغاية دائما بل الغاية  
المذكورة هنا لا تدخل واستدل لام له في الفرع بان الغاية لا تدخل ليس مطلقا لان اللام  
للعهد المذكور وقوله كالبيل في العموم سطر لانياس لعدم الجامع فيه والاو ان يفسر هذه  
الترجمة ويقال الاحتجاج بوصف فارق بين النفس والنفس عليه مستقبل في اتيان الحكم اذا  
ضال وصف اخر لا يستقل بنفسه في اتيان الحكم وهو المتنازع فيه وجعل الجوع علة لان  
الاحتجاج بالحقيقة انما هو بالوصف المستقل لا بغيره وان ضم اليه ذلك الغير كما اذا  
سبه وهو سؤل استدل بقوله هو سؤل بضمه اي النس وهو لا يستقل بالعلية بهذا القياس  
لان الامريادة وصف في الاصل يقع به الفرق بين الاصل والفرع وبه يثبت الحكم في الاصل  
لوجوده فيه واستقلاله بالعلية وهو غير محقق في الفرع فلا يكون الوصف بالموت مستقرا  
بين الاصل والفرع فيبطل القياس والاحتجاج بالوصف المختلف فيه بين الخصمين  
بان يدعى احدهما علمته الحكم المتنازع فيه ويذكرها الاخر بقوله نقول قل لا اجل  
فيما ارجى الى غيرها الآية العادة انه اذا كان الاستدلال على المطلوب يتوقف على تمام  
الدليل لا يفتقر وهو محفوظ معروف بدركا وله ونقال الآية او الحديث او الحديث احتقانا  
بالنفس على انما اقرار وهو الوجه الظاهر لبقائه و يجوز دفعه بتعدد مبتدأ او خير



اي العلق وحده على قدر ما لا يخفى الاية فانه تعالى علم بنية الاحتجاج بلا دليل لا سيما الحزمة  
على غير الاية المذكورة في الاية بان يدعى النبي والابنات في العقليات المقام مقام الامار  
بدل حقيقة الوجود والعدم اي فطالب بالدليل فمدعى الابنات هو حجة في نفسه  
مدعى حكما شرعا على مطاوع الدليل امر النبي صلى الله عليه وسلم بطلب الحجة والبرهان على النبي  
والابنات جميعا يعني ان الله تعالى اجتمع على اليهود والنصارى الدليل بقوادخول الملأ الجنة وانتموا  
دخولهم ثم امر بنيه عليه السلام بطلب البرهان على ذلك ولما قيل ان يقول وفيه حجة لان النبي الذي  
لا يحتاج فيه الى دليل قد من قال به هو نبي حكم الله تعالى في الحادثة بان يدعى نبي الحكم مذهبها ويدعو  
غيره اليه لا النبي الذي هو حكم سلفي لعدم الجواز وعدم الدخول وليس النبي في الآية من دليل في الآية  
فلا يكون الدليل مطابقا للدعي على انه يجوز ان يكون طلب البرهان على النبوة وحده لاعليه علي  
لا يقال معنى لن يدخل الجنة ثم يحكم الله بدخول الجنة لان ذلك عدول عن الظاهر في مقام الاستدلال  
فقاله قلت لا دليل على غاية عدم وجود ان دليل على الحكم وهو لا يعلم دليلا على عدم الدليل في  
نفس الامر لان عدم الوجود ان لا يلزم ان يكون في نفس الامر جواز ان يكون هناك دليل فيه وهو فان قلت  
الماضي ذلك من التاريخ لكونه هو العالم بكل شيء فيكون ذلك منه علما باثبات الدليل لاحتماله بخلاف البشر  
فان ذلك يكون منه جهلا بالدليل لاعلمه به لعموم وقصوره عن الاطاحة بجميع الاية لقوله تعالى و  
او يكتم من العلم الا قليلا من الحقيقة فيه ان يقال للمنافي فذلك لا دليل عن علم اولا فان كان الاول  
فبالضرورة والى الاستدلال فان كان الاول تاركه جميع الناس لعدم اختصاصه بالضرورة باحد  
وان كان الثاني فقد ظهر انه نبي الحكم بدليل فلا يد من بيانه وان كان لا عن علم فقد نبى عن ذلك بقوله  
تعالى وان تقولوا على الله ما لا تعلمون فان قلت قال ابو حنيفة لا يخفى في العيب لانه لم يرد  
به الاثر ولا شك ان هذا هو عين الاحتجاج بلا دليل وحاصله انه لما يجب فما كان اصله في يد  
العدو وحده ادسا فتم اعلنه والمخرج من الجرم يكن في يد العدو فقط لان فقه الما يخرج  
فتم يخرج على ذلك الموضع وكذا امسكت به الظاهرية ولم فيه اثر بخلاف القياس اي ليعمل به  
ويترك القياس فوجب العمل بالقياس بهذا اي لا يصح اتيان كون الجنس سببا موجبا للحكم ولا لغيره  
بالواجب اي لا يصح اتيان كون الجنس سببا موجبا للحكم ولا لغيره بالواجب بل بالضرورة وبما يراه  
يذكر التارخ العباد لظهوره اوله لما جاز بالدلالة في العبارة اولي اما عدم جواز الابنات بالواجب  
فلان القياس لا يجد اصلا في نفسه عليه واما عدم جواز النبي به فلان الثاني غايته بالعدم الذي  
هو الاصل فعليه ابطال دليل حصة لانه يتي ثبت ان ما ادعاه الخصم صحيح لم يبق له حق في شك بعد  
الدليل وابطال دليل الخصم بالراجح غير ممكن لان دليله شرعي فلا يمكن ابطاله بمجرد الرأي منه  
فانجبت به شبهة الرأي اتجنتا بشبهة العلة شبهة الرأي احتياطيا بل تجتنب كون الجنس  
سببا بانقراده بدلالة النص وتثبت حرمته الشك عند وجود الجنس بالدلالة ايضا كما  
ذكره بعض المحققين ومحمدا اتوفقه بطريق الشبهة بان حقيقة الفضل في علم جرم عند وجود  
احد الوصفين فلان لا حرم بشبهة بالطريق الاول واجوبه بان ما ذكرتم يدل على العمل وما ذكرتم

على الحرمة والوجوب للمهر حتى حرم البيع بخلاف شبهة الربوا فانهم انفقوا الرباع من حصة  
نصر حصة وغالبها بها المتساوية لا يجوز لاصحاب الفضل ولوم تنق البنية للحجة بالحقيقة بخلاف  
فقد الصانع شرط فلا يجب عدم في العلوفة واجوبه ما ذكرتم فالذي يستدل على استلزامها  
يستدل بقوله عليه السلام ليس في العوازل مدقة في جنس من الابل السائمة سائمة والمؤذي يستدل  
على اتيه لسد لسد لقوله عليه السلام في جنس من الابل سائمة في اربعين سائمة شاه وعنده  
صاحبه والسائمة في سنة لقوله عليه السلام للاعرابي جنس ملوات كبر من الله عليه قال هل على  
غيرها قال لا الا ان تطوع ولقوله عليه السلام ثلثا كذب على وهي لكم ستة النور والضيء والاضحى هذا  
اول الاستدلال من الاول الذي ذكره التارخ لان نفي الكاية لا يستلزم نفي الوجوب المطروح  
فقاله والرابع بقضية حكم النضر الى ما لا يضر فيه من حمله ما يعطى به وهو حكم القياس  
بقضية حكم النضر الى ما لا يضر فيه زاد القاضي ابو زيد ولا اجماع ولا دليل فوق الراي فيه ليجتنب  
حكم النضر فيما لا يضر فيه بغالب الراي وهو الظن الغالب على احتمال الخطا فندبا بالراي الغالب  
لان القياس لا يبيح العلم اذا القياس من الادلة الظنية دون القطعية وان كان وجوب العمل به  
بطريق النسخ وباحتمال الخطا لان المجتهد يحيط ويصيب كما هو الجمهور فان قلت كيف اوقع التوجيه  
حكما للقياس بعد ان جعلها سوطا له فيما سلف بقوله وان يتخذي الحكم الخ وجرها بون اذا الحكم  
من شأنه التام والشرط من شأنه التعذر وهما لا يجتمعان من حقيقة واحدة قلت وقعها حكما على  
ان مراده فيما سبق من شرط القياس ان يكون التوجيه حكما له نبي حكم في المحلين فالشرط هو التكون  
الاختصاص ولو قيل بان المواد من كون التوجيه سوطا لكونها سوطا للعالم بجهة القياس لا لنفس  
القياس بل لا يخفى بان في حمل التوجيه على الحكم من السامح لان حكم النبي اثره الثابت به فيكون غيره  
والتوجيه نفس القياس فلا يكون حكمه هذا وانما افردا نصف هذا القسم لان التعليل يخص به  
عندنا وانما قال حكم لازم للتعليل ولم يقل للقياس اذ لا خلاف ان حكم القياس التوجيه وانما  
الخلا في التعليل ما عرفت والحاصل ان اهل الاصول اتفقوا على ان توجيه العلة شرط صحة القياس  
وعلى صحة العلة القامر التامة بنص اجماع واختلاف في صحة القامر المستبقة لتعليل حرمه  
الرأي المعد من علة التهمة تدفع ابو الحسن الرضي من احبابنا المتقدمين وعامة المتأخرين  
انفسادها وهو قول بعض اصحاب الشافعي وابي عبد الله البصري من المتكلمين وذهب جمهور الفقهاء  
والمكلمين مثل الشافعي وعامة اصحابه واحمد بن حنبل والقاضي الباقلاني وعبد الجبار وابي الحسين  
البصري الى هو او هو مذهب شافعي مرفق من اصحابنا فان قلت التعليل بالعلة القامر  
الخ لقرب السؤال لان حكم فائدة التعليل لان التعليل بالعلة القامر يفيد فائدة اخرى وهي  
اختصاص حكم النضر فلا يستعمل المجتهد بالتعليل بعد التوجيه وحاصل الجواب لان التعليل  
بالفعل الاختصاص محموله بوزن التعليل لان النضر ما يدل على ثبوت الحكم في المصنوع عليه والتعليل  
بفعل عموم به يتعدى الى المفعول فانا نقول بالتعليل جعل الاختصاص لا يجمع التعليل بالعلة  
التوجيه يجوز اجماع وصيغتين متعددي احدهما دون الاخر فيجب التعليل بالتوجيه لانه اقرب



الى الاعتبار فلم ينفذ التحليل بالقائمة الاختصاص وانما يفيد ان توسيع العلة المتقدمة ولم يمنع نص  
علامتين على شى واحد وانما يمنع ذلك في العلة العقلية لان شرطها الاطلاق والانعكاس لا يفيد علما ولا  
علما ولا اختصاصا بحكم النص بحله لكنه يفيد ما يدعى اقوي وهي معرفة الحكمة المهيبة للقلوب الى الطائفة  
والقول فان القلوب ان قبول الاحكام المقبولة اميل منها الى فهم الحكيم ومراعاة التجدد فيصير التحليل  
بالقائمة قلت الكلام في القائمة المستنبطة وهي لا تقيدها العلم بالحكمة وانما تقيدها الظن بها ولا اعتبارا  
للظن في الحكم لانها من قبيل الاعتقادات وهي انما تثبت بالعلم دون الظن وهذا الاختلاف المنصوص  
فيه هذا التقى عدم جواز التحليل بالمستنبطة المتقدمة وهو باطل واجب بالمنع جواز ان يكون التحليل  
لامانة الحكم لها في الفرع ولا فرع في القائمة يضاف اليها فان قلت سلمنا ان التحليل بالعلة القائمة  
لم يفد شيئا لزم قلت ان الحكم في المنصوص بانها بالنسبة لا بالعلة واذا لم يكن ثابتا ما لعله لا يكون  
للمقدمة وجود وهذا ظاهر قلت انما لم يثبت بعدم ملاحه بها والخلل فيها بل يمنع عن اضافة  
الحكم في الفرع اليها ومنه نظرم وجهه فان اضافة الحكم الى العلة ابطال عمل النص بالتحليل لان  
الحكم قبل التحليل كان مضافا الى النص فلو اضيف بعد التحليل الى العلة كان التحليل سيطرا للنص  
لان للفرع لم يتو له حكم ذلك ان يقول لا مسلم ابطال النص لان النص دليل العلة القائمة وهو دليل  
عمل الحكم ودليل الدليل دليل والجواب ان البحث في المستنبطة لا في المنعومة والنص ليس دليل على  
المستنبطة او اسناد الحكم الى الامتثال مع وجود الاقوي تقدم انه يجوز الاستناد والاضافة  
بحسن الاستناد لان القاطع ايضا امانة المثبت هو الله تعالى وفيه شى لان الحكم قد عرف بالنص فيلزم  
تعريف العرف لان صحة العلة في نفسها انما هي موقوفة على وجود العلة المتقدمة في غير الاصل لاعلى  
صحة المتقدمة فاذن لا دور للاختلاف لجهة ولو سلم انه دور فهو غير من لكونه دور معه كالنوع  
والابوة وانما المردود بالتقدم والسبق لان العرضان صحة للمقدمة شرطه بوجودها في الفرع  
وموجودها في الفرع يحقق صحة شرطها فحقا معا وانما يلزم الدور المحال لو كان كفى بكل  
من صحة العلة وتقدمها على الاخرى فثبت تقدم بان كان كل منهما مشروطا بتقدم الآخر عليه  
الاختلاف في ان اثبات سبب او شرط او حكم ابتداء بالواي من غير ان يكون للواي المثبت له اصل  
من نص واجماع يوجب اليه باطل لان الواي والقياس ليس بحجة في نص الشرع لانه انما هو مظهر  
في الفرع ما هو ثابت في الاصل بدليله لا تثبت له واصاف اليه بغيره به فيجوز فيها ما يجوز  
فيه من صحة وبطلان ولا وجه لتخصيص الثلاثة الاول بهذا الحكم فان الرابع ايضا وهو تعددية  
حكم معلوم بسببه وشرط بوصف معلوم لا يجوز ابتداء بالواي بدون ان يكون له اصل في الفرع  
مستنبط منه فلا حاجة الى هذا التفصيل وكان يكون ان يقول التحليل بالواي ابتداء من غير ان يكون  
له اصل مستنبط منه بطر ولا خلاف ايضا في ان اثبات الحكم بطريق المتقدمة من اصل الفرع  
بالشرط المعروفة صحيح وانما الخلاف في اثبات الاسباب والشرط بطريق المتقدمة والقياس  
فقال بعض المحققين من السانعة لا يجوز اذا ثبت سبب او شرط لحكم بغير واجماع ان يحدد  
السببية والشرطية من ذلك السبب او الشرط الى شى اخر معني جامع ليعبر ذلك الشى الآخر سببا

او شرط العلة الحكم كمال صاحب الكنت والله مذهب العامة احيانا اقول وظنه مختار المصنف  
فانه اطلق البطلان عن قيد الابتداء وان كان مختصرا لكلامه في الاصل وهو من يقول بجواز قول  
بعض المولى من جواز واختار بعض محامينا صاحب الميزان وغيره للاسلام ونسب عليه صاحب الميزان  
وجرح وفي اثبات الموجب ووصفه اثبات الشرع اما في ثبات الموجب فظاهر لان وضع السبب  
الموجب لحكم شرعي بغير شرع ابتداء واما في ثبات صفة فلا والموجب لما لم يعلم بدونها كان اثباتها  
بالتحليل ابتداء بمنزلة اثبات اصلها فكان وشرع بالواي فكان ومعا الحكم وليس للبعد ذلك  
حاصله ان الحكم قبل الشرط كان ثابتا مطلقا ومجرد ما شرط له شرط صار متعلقا به ومعدوما قبل  
وجوده وكان اثباته ابتداء مضافا لثبات الحكم وكذا التحليل لاثبات وصف الشرط لان وصف الشرط  
بمنزلة الشرط لانه شرط للحكم وكما ليس للبعد ولاية نص الاسباب والشرط فليس له ولاية  
نص الاحكام وكما بطل التحليل لاثبات بطل الشرع لان الثاني يدعي انه غير شرع وما هو كذلك  
لا يمكن اثباته الا بدليل شرعي لان شرطه ثبات الاصل اي بقا حكم الاصل والقياس في الاسباب  
والشرط يثبت بقا حكم الاصل بخلاف القياس في الاحكام لان الحكم في الاصل لا يثبت في كونه معلولا  
بالعنى المتوكل بغيره وبين الفرع فالمراد من قول المصنف والتحليل للاقسام الثلاثة الاول  
باطل ثباتها لا بطريق المتقدمة الخ هذا شفرع على قوله لا خلاف في ان اثبات سبب او شرط او  
حكم ابتداء لا يجوز وانما اختلفوا الخ وحاصل كلام الشارح انه يقول ان كان المصنف تابع  
لغير الاسلام فالمراد من قوله باطل اثباتها ابتداء الاطر من المتقدمة لان غير الاسلام يجوز اثباتها  
بطريق المتقدمة كما تقدم وان تابع عامة احيانا فالمراد من قوله باطل ثباتها مطلقا سواء كان  
ابتداء او بطريق المتقدمة لان مذهب عامة احيانا لذلك كما ذكرنا ونحن قد قدمنا لك  
بيان ان ظاهر عبارة المصنف تدل على انه اختار مذهب عامة احيانا بقرينة اطلاق  
بطلان عن قيد الابتداء فلم يبق استعمال القياس الا في القسم الرابع ذكره في الميزان  
لانه لا معنى لقول من يقول ان القياس حجة في الفصل الاخر وانه القول الاخر لانه ان اراد به  
ان مصدره علة الحكم بالواي والاخرها كذلك كما يري في الجميع لان العرف لا يختلف وان اراد  
به ان الجمع بين الجمع الاصل والفرع لا يتصور الا في الفصل الاخر فمنوع في الجميع وان اراد ان  
القياس يبرح مثبت مسلم والجميع سواء في انه لا يثبت شى بالقياس بل يعرف به السبب والشرط  
لا يعرف به الحكم فذلك مسلم فيلزم هو العدول الى الاستصحاب في اللغة استعمل من  
الحق وهو عدل الشى حسنا بقا بله الاستصحاب ومعناه طلب الاصل للاتباع الذي هو ما موربه  
في الاصلاح قبل هو الدليل الذي يكون معارضا للقياس الظاهر الذي سبق الاوهام اليه  
قبل التامل وقبل هو ترك القياس الخلد بدليل اقوي وقيل هو دليل يفتدح في نفس المحقق بعض  
له الغير عنه وقيل هو العدول عن قياس الى قياس اقوي وقيل هو العدول الى خلاف الظن  
بدليل اقوي وقيل هو كخصيص القياس بدليل اقوي وقيل هو دليل يفتدح في نفس المحقق بعض  
بغير عليه العشرة وقيل هو العدول عن قياس الى قياس اقوي وقيل هو العدول الى خلاف الظن



بدليل قوي وقيل هو تخصص القياس بدليل قوي منه وقيل هو ترك وجه من وجوه الالهام  
 غير متسايل تحول الالفاظ بوجه هو قوي منه وهو في حكم الظاهر ولكن الذي استقرت عليه  
 الاداء على انه اسم لدليل متفق عليه نسا كان واجعا او قياسا حضا اذا وقع في مقابلة قياس  
 سبق اليه الالهام حق لا يطلق على نفس الدليل من غير مقابلة والاستحسان انواع  
 الخ اعلم ان القياس يطلق على معي عام وهو مساواة فرع لامد في علة حكمه ويقسم باعتبار افعاله  
 على الموت والجل وجوب باعتبار ظهور ذلك المعنى وخفايه وقد يطلق القياس على معنى احض  
 من ذلك وهو قسم منه وهو القياس الجلي المذكور في مقابلة الاستحسان في المسائل التي فيها  
 قياس واستحسان فلفظ القياس على هذا مشترك بين مفهوم الاعم ومفهوم الاحض وهو الجلي  
 منه كلفظ الاسم عند النحاة فانه مشترك بين احد قسمي الكلمة وبين قسم منه وهو العلم  
 وكذا الاستحسان يطلق على معي عام من القياس وهو ترك القياس الجلي بدليل قوي منه وهو  
 هذا الاعتبار يكون اربعة اقسام وهي التي ذكرها المصنف ويطلق على معنى احض منه وهو قسم منه  
 وهو القياس الخفي فقد ظهر بهذا ان من القياس بالمعني الاعم وبين الاستحسان بالمعني الاحض  
 عموما وحضوما من وجه لوجود القياس بدون الاستحسان في صورة القياس الجلي في مقابلة  
 الخفي ووجوه الاستحسان بدون القياس في صورة الاستحسان بالاثرا والاجماع او الضرورة  
 ووجودها معا في القياس الخفي في مقابلة الجلي وبين القياس الجلي والاستحسان الخفي مقابلة  
 وبين الاستحسان بالمعني الاعم وبينه بالمعني الاحض عموم وحضوم مطلق وكذا بين القياس  
 بالمعني الاعم والاحض فان المراد بالقيم الرابع الذي يحكي فيه القياس بالمعني الاعم لانه هو القسم  
 الى القياس والاستحسان معناهما الاحض والمراد بالقياس والاستحسان الذي هما قسمان له  
 هو القياس الجلي الذي يقابله القياس الخفي والاستحسان الذي هو معي القياس الخفي الذي  
 في مقابلة القياس الجلي وهذا ينبغي ان يفتقر الى قسمين قسمي قسمي قسمي اي في نفسه  
 والآخر فان القياس ياتي جوازه لعدم العتود عليه الذي هو محل العقد والعقد  
 لا يفتقر في غير محله الا ان تركنا القياس بالاثرا الموجب للترخص وهو ما روي انه عليه السلام  
 ياتي عن بيع ما ليس عند الانسان ورضي في السلم وما روي الجماعة من حديث ابن عباس ان النبي  
 عليه وسلم قال لا تسلم على من ليس عليه السلام في السلم وما روي الجماعة من حديث ابن عباس ان النبي  
 من تخصيص العام لا ترك القياس بالاستحسان سلمنا كونه تخصيصا له لكنه مع ذلك ترك وجوب  
 قياس السلم على سائر البياعات بهذا الاثر الاستضعاف هو استفعال من الضاعة وهي  
 حرفه الصانع يقال استضعفه خائفا فتعدي الى مفعولين وعناه طلبت منه ان يضع  
 لي خائفا ويمكن ان يجاب الخ بان القوان شرط التخصيص الخ هذا الجواب هو الصحيح  
 وما كان ينبغي ابراره بصحة الامكان فان الجواب المورد بصيغة الامكان يكون فيها  
 ضعفت كما هو المصطلح فالهم وبطهر الاواني وكذا الخياض والابار فان  
 القياس ياتي بطهارتها بعد تحضنها لانه لا يمكن صب الماء على الحوض والبيوت لتباني

بطهر ولا يلدن الماء الطاهر من تحسن علاقته طاهره الالهة المستقيمة لا يزالان لاند  
 ما حصلت العلاقة فلا يقبل ان يطهر الا ان يطهرها الصبر في عملها مستند لا يبين طهاره  
 لكم تركوا العمل بوجه القياس للمعروف فان لها امرا في سقوط الخطاب لان فيه حرجا والفرج  
 مدفع بالمعنى وفي الاستحسان الخ لان الجملة حرام والسور يحتمل ان يكون حساسا كسور  
 سباع البرهان كجامع السوربه وهذا الحق طاهر الاثر لانما استويا في نجاسة اللحم ولكنكم استحسنوا  
 ان يكون طاهرا مكرها لانها تتركب بمقتضاها على سبيل الاخذ والابتلاع من غير كماله لعاب وهو  
 عظم جاف طاهر لا رطوبة فيه فلا يتنجس بماعلاقته فيكون سورا الاذي وما كوال اللحم لا يندم  
 العلة الموجبة للنجاسة وهي الرطوبة النجسة الحاصلة في آلة الشرب كما في سباع البرهان فانها تتركب  
 بلسانها وهو رطب بلعائها المتولد من لحمها الجفص وما كان يتولد من البحر فهو نجس لانه بكره لان  
 سباع الطير لا يجوز عن تناول الميتات والنجاسات بما قبرها فيستوفى ما يشي من ذلك عليها كالدجاجة  
 الخ لانه السبع ليس كسائر العيون رد لما وقع في بعض الشروح ان سباع البرهان نجسة العين  
 كالحظير ووجه الرد انها لو كانت كذلك لما حاز الاستضعاف بها من غير ضرورة واللازم بط هذا المزموم  
 مثله بل نجاستها ضرورة اعتبار حرمة لحمها لا للاحرام مع ملاحظة الغذاء والنجاسة المجاوزة  
 للعاب تبينه على هذا السور فلا حاجة لنا في اثبات نجاسته غيرها لما صارت العلة  
 عندنا على ما تروها خلافا لاهل الطرد وغيرهم سمعنا ما ضعف اثره قياسا وما قوي اثره استحسانا  
 بمعنى انه قياس سخف ونجاسة لا قوي عن الانعفاء ثم القياس اذا قابله الاستحسان بالمعني الخفي فيقسم  
 منها باعتبار قوة الاثر وضعفه الى قسمين فيكون اقسام اربعة اما قسمها فاحدها ما كان ضعيفا  
 الاثر بالنسبة الى قوة الاستحسان تقابله والثاني ما كان طاهرا الضاد والضعف بالنسبة الى  
 ما يقابله من الاستحسان لا لكونه فاسدا في ذاته في الواقع واما قسم الاستحسان فالاول ما كان  
 قوي الاثر بالنسبة الى ضعف اثره ما يقابله من القياس وان كان خفيا والثاني ما ظهر اثره  
 ورجحانه على ما يقابله الجلي وجب ضاده ومن حوجهه بالنسبة الى ما يقابله قدما على  
 القياس الاستحسان الخ اي قدما القسم الاول من قسم الاستحسان الذي هو القياس الخفي وقوة اثره  
 على القسم الاول من القياس وان كان جليا لضعف اثره وذلك كبر في الاحكام كما مر منه طهاره سور  
 سباع البقر على ما مر واعلم ان الاستحسان اعم من القياس الخفي مطلقا فكل قياس خفي استحسان ولا  
 عكس لان الاستحسان قد ثبت بالنقض والاجماع والضرورة كما ينبغي لكن الغالب في كتب المحققين  
 انه اذا ذكر الاستحسان يراد به القياس الخفي وفيه رد على من طعن في ابي حنيفة يعني في  
 قول المصنف الذي هو القياس سخف لقوة اثره الخفي رد الخ ولا لما مل ان الاستحسان نوع واحد البطلان  
 سمره كون العمل بالدليل الخفي مستحسنا لقوة اثره لا يقال بطل هذا هو قسم من القياس فكيف جعل قسما  
 له لانا نقول مما جلت واحد من حيث ان كلاهما ينبغي على الزاوي مستنبط بالعلة قسما له وقد قدم  
 ذلك فان قلت يرد عليكم ما اذا تعارض القياس والاستحسان واخذ بالقياس دون الاستحسان  
 لكم فلم انما سمعتم الخفي الخفي استحسانا لكون العمل به مناهيا بانه مناهي عن



مسيله كذا نقل الحرف عن انطاس ولكن لم يورد في نسخة من النسخ والنور ما جرد  
من الغليل لحد ما سيلة التلاوة التي ذكرها في المتن والتأنيده اذا قام رجلان كل منهما البنية  
على ثالث حج بانه ارثيته هذه القيس التي في يده واقبلها له ولم يذكرنا انهما في الاستحسان يقتضيان  
العين من عندهما رجلا كانها او تنهاها وفي القياس تناثر اليقنان ولا يثبت الرهن به تلخذا ما  
لوا قاما كذلك على ميت في الاستحسان يكون في يد كل رجل نصفهما وبه قال ابو حنيفة ومحمد وفي  
القياس لا يثبت الرهن كالاول وبه قال يوسف والثالث ذكرهما في كتاب يوسع الاصل ويهي ما اذا وقع  
الخلاف بين المسلم اليه ورب المسلم في درعاب المسلم فيه في القياس على العان وفيما نحن فيه نأخذ في  
الاستحسان القول قول المسلم اليه والرابعة ذكرهما في كتاب وهو الاصل وفي ما اذا وقع للرجل لارثته ومنا يهر  
المثل ثم طلقها قبل الدخول في الاستحسان يكون رهننا بالمعقود وهو قول محمد حتى لو ملك الرهن عندهما  
لا يذهب بالمعقود ولها مطالبة الزوج بها وهو قول ابي يوسف وبه اخذوا والخامسة ما اذا غصب الغفار  
فانه يكون مضمونا في الاستحسان وهو قول محمد ولا يكون مضمونا في القياس وهو قول ابي يوسف  
وبه يؤخذ والسادسة ما لو شهد اربعة على رجل بالزنا وسئل عليه رجلا بالاحصان فامس  
القاضي رحمه فوجد الامام شافعي الاحصان عمدين او رجعا عن الشهادة ولم يمت المرجوم  
بعد الاصيب كراحت في الاستحسان يردى عنه الحد ويستقط عند ما بقي منه وفي القياس  
يحد بالكرامة جلده وبه قال ابو يوسف ومحمد وبه اخذوا والسابعة ما اذا شهد اربعة  
على رجل بالزنا فقتل القاضي عليه بالحد ما ية جلده ثم شهد عليه شاهدان بانه محض للجلد  
بعد لم يكمل في الاستحسان لا يرحم وبه قال ابو يوسف ومحمد وبه اخذوا والسابعة ما اذا شهد اربعة  
على رجل بالزنا وفي القياس يرحم وبه قال ابو يوسف ومحمد وبه اخذوا والثامنة ما اذا وكل المستان  
ستنا منا اخر بالحضومة ثم لحق بدار الحرب دون الوكيل في الاستحسان لا ينفق الوكيل بذلك وفي القياس  
ينعزل وبه اخذوا والتاسعة ما اذا كان لرجل ابن معنوه وللغنوه ابن بالتكاح من امته الجبر فاستقر  
الاب تلك الامته لابنه المذكور في الاستحسان نفق للثلاثة الابن والاب وفي القياس على العكس على العكس  
وبه اخذوا والعاشر ما اذا وقع رجل في بئر حفرت في طريق سعلق بالخر وتعلق اخر باخر والاخر  
بالخر فوقعوا جميعا فماتوا ووجد بعضهم فوق بعض في البئر ففي قول ان دية الاول يجعل ثلاثا  
تلتها على الحافر وتلتها على الاوسط وتلتها مدي ودية الثاني نصفان نصفها على الاول ونصفها  
عبر ودية الثالث كلها على الثاني وفي القياس يجعل دية الاول على الحافر ودية الثاني على الاول  
ودية الثالث على الثاني ويكون ذلك على عواقلهم وبه اخذوا ان علم انهم ماتوا كذا  
وان لم يعلم بطل نصف ذلك كله واخذوا بالنصف ونقل عن الرخمي ان القياس في ذلك قول محمد وان  
القول الاخر قول ابي يوسف وهو الاستحسان والحادية عشر في تكاح الاصل رجل قال لجدك هذا  
ابني واسمه هذه ابنتي او فقتل الحق في هذا باقياس وتركنا الاستحسان والثانية عموما في  
طلاق الاصل لارثته اذا اولدت ولدا فانت طالق قلت قد وولدت وكثرها الزوج في  
في القياس لا ينفذ ولا ينفذ عليها الطلاق وفي الاستحسان بالعكس اخذوا بالقياس وادع بالاستحسان

يوم

دوتان لما اذا حصة فانت طالق فقلت قد حصة بيع الطلقة استحسن محمد في هذا لانه لا يعلم  
الحوض الا من جنته بخلاف الولادة والله اعلم وقدما القياس الحاي حرمنا القيم الثاني  
من قسم القياس وهو ما ظهر من سنده ومعهمة بالنسبة الى ما يقابلها لانه لعمدة انه الباطل  
على القسم الثاني فخر الاستحسان وهو الذي ظهر من سنده وفي سنده لان العزم والرجح لقوة الاثر  
دون الجلاء والحق في المراد بظهور الصحة في الاستحسان ظهورها بالنسبة الى فساد الحق وهو لا ينافي  
خفاها بالنسبة الى ما يقابلها من القياس والمراد بخفا الصحة في القياس الخفاها بان ينضم الي  
وجه القياس حتى يفيق بورته قوة ورجحانها على وجه الاستحسان ثم الصحيح ان معنى الرجحان هنا  
يعين العمل بالراجح وترك العمل بالمرجوح وظاهر كلام نحو الاسلام الاولوية حتى يجوز العمل بالرجح  
وان كان ظاهرا بالنسبة اليه فانه يركع بها ركوعا غير ركوع العملة ثم العود الى محض القيام  
وقيل ركوع العملة واليه مال اكثر المحققين هذا اذا كانت الآية اخر السورة او متصلة به  
باقيل من ثلثة ايات على ما فيه من الخلاف سند ذكره قريبا فان قلت لم لا يركع بطلق الركوع لا  
خصوص ركوع هو عبارة قلت دعوى استفادة المطلق من النص ممنوعة بل لما وقع ركوع هو عبارة  
فما مله وان شاعجد بحجج جود الصلاة الا ان الركوع يحتاج الى النية دون الجود  
اعلم انهم اجعوا على ان سجدة التلاوة ينادي بسجدة الصلاة وان لم ينو واختلفوا في الركوع  
قال شيخ الاسلام لا بد للركوع من النية حتى ينوب عن سجدة التلاوة نص عليه محمد رحمه الله  
كذا ذكره الشراح وذكر في ابداء اذ اركع قبل ان يطول القراءة هل ينقطع النية لقيام الركوع مقام  
سجدة التلاوة فقياس ما ذكرنا ان لا يحتاج لان الحاجة الى تحصيل التقيم في هذه الحالة وقد  
وجد نوي اولم يكون دخل المجتهد الاستغفار بالعرض يقوم مقام سجدة السجدة ومن مشايخنا من  
قال يحتاج الى النية ويدعي ان محمد رحمه الله اشار اليه ومرح ايضا في ابداء بوجوب النية  
في ايقاع سجدة التلاوة عن التلاوة فيما اذا لم تطل القراءة وحديثه لم يصح ما تقدم من نقل الاجل  
على عدم تناظرها هذا كله اذ اركع وسجد على الفور فان لم يفعل حتى طالت القراءة ثم ركب سوبا اولم  
ينوبها في الركوع ونواها في السجود لم يجز لانها صارت دينيا في دمنه لقواها عن كلها فان قلت مله  
الطول القاطع للفور قلت قال شيخ الاسلام ان قرا بعد السجود ثلاث ايات ينقطع الفور لا ينوب  
الركوع ولا السجدة العلمية عن سجدة التلاوة لانها صارت دينيا عليه لقوات وقرا فلا ينادي  
في ضمن العين وقال الخوازي لا ينقطع الفور ما لم يقرأ اكثر من ثلاث ايات وهو الرواية وعلى  
هذا الموضع عن ابي حنيفة رحمه الله ان السجود بها افضل هكذا مطلقا في ابداء ووجهه انه  
اذا سجد ثم قام وركع حصل قرايتين بخلاف ما اذا اركع وهو خلاف ما في بعض المواضع انها كانت  
اخر السجدة فالأفضل ان يركع بها ثم اذا سجد لها وقام فركع كما رفع راسه دون قراة كره له ذلك  
سوا كانت الآية في وسط العزم او ختمها او بين الختم اتيان او تلت لانه يصير ما بين الركوع  
على السجود مفسدا بان يركع فركع في وسط العزم ركع راسه ثم يركع وان كان ختمها في  
ان يقرأ ايات من سورة اخر ثم يركع وان ختمها في ايات او تلت سورة سوا سورة الانشقاق



كان له ان يركع بها في الاثنين بلا خلاف وفي الثلث لضعفها قبل الاجتزاء الركوع بها لانقطاع الفور بالثلاث  
وقيل لا ينقطع وهو الاصح وفي البدايع الواجهة ان يقول ان يركع بها في الاثنين او يجزئها بعد طوبى لا يعل ان يجعله  
الثلث فاطحة للفور بطلان الرواية عن محمد يعني مع الركوع مقام سجدة المداورة الى الركوع فكان  
القياس على قوله ان يوم الصلوة وفي الاحسان لا يجوز ان يكون هذه السجدة قايمة مقام غيرها فلا يقوم مقام غيرها  
كيوم يوم من رمضان لا يقوم عن نفسه وعن قضا يوم اخر فيقيس بالقياس وهو الاثر الظاهر هنا مقدم على  
الاحسان بخلاف قيام الركوع مقامها فان القياس ياتي جواز له الظاهر وفي الاحسان يجوز وهو الحق  
فكان ح من عدم الاحسان لا القياس قلت عامة المشايخ ان الركوع هو القيام مقامها كما ذكره محمد بن محمد  
فانه قال قلت فان اراد ان يركع بالسجدة هل يجزيه ذلك قال اما في القياس فالركعة في ذلك والسجدة  
سواء كل ذلك صلاه واما في الاحسان فيجزيه السجدة وبالقياس باخذ هذا لفظ محمد بن رحمه الله وس  
هنا استنبه على هذا السجدة والركوع عن ذلك ان يقول الكلام في تقديم القياس على المستحسن  
بالقياس الحق وجوب السجدة وسابقة الركوع عنهما من قبيل المستحسن بالنقض فلا يستقيم التمسك به ووجه  
القياس يتوقف على هذا ان الركوع اطلق على السجدة في النص بجازا والمجاز يقتضي الدلالة وعلى ان تلك  
الدلالة في الخضوع وانما تطلق مناط الامر بالسجدة وانما مناط تايين في الركوع فيصيح ان يوم مقام السجدة  
ولذلك ان ما كان توقعه على مقدار ما قل يكون اجل عدد العمل ما كان توقعه على قدر ما كان اكثر  
لانهم ان القياس قد خرج على الاحسان بقوة فيه بل يحوي اخر انهم اليه صار مجموعهما واحدا على الاحسان  
وانما ذكرنا هذا لبيان الجاه لا للاحسان به وذلك يعني بانع من التمسك بما لا يسم ان الظاهر والحقا  
داير مع كثرة العلاقات وقلة ما وافقها ويرجع وضوح الدلالة وحقها بما يجوز ان تكون العلاقات في  
الكثرة واضحة في استيفاء العمل فحرفان تكون العلاقات العلملة حصيد في نفسها وموحا واما عن التا  
فبان ان اذا وجدت وجود معنى زائد ابيانه لسلك عليه والافق قد سلمت اذا لم يفتك بجود الحويز  
العمل الثاني عن غير دليل هذا ولو قال ابتداء في ترجيح هذا القياس على هذا الاحسان بان اظهار  
المضروبان وجوب السجدة الا ان سوامح السجدة بدل على ان المقصود بجود كالحالة المتكررة باظهار  
التواضع لله بدليل جريان التداخل فيه والركوع في الصلاة صالح للتواضع لكونه عبادة بخلاف  
خارج الصلاة بخلاف اقامته مقام سجود الصلاة لان كلامهما مفقود بالامر بنفسه بصفة الجمع  
بينهما على ما يفهم مقامه كاد العينة في باب الركوة كان اولي لان كل واحد منهما مفقود به  
نفسه لقوله تعالى اركعوا واسجدوا فلا يتوب احدهما عن الآخر علم مما ذكرنا ان القياس فسادا ظاهرا  
وهو جرح الحكم النص له اثر ظاهر وهو حصول الخضوع والاحسان له اثر ظاهر وهو العمل بوجوب النص  
وقسا باطن وهو جعل ما هو غير مفقود مفقودا والعمل بالمحاذ وهو الركوع مع ان كان الحقيقة  
الذي هو السجود وهو جعل غير مفقود وهو سجود المداورة مساويا للمفقود وهو سجود الصلاة  
ثم المستحسن بالقياس الحق ففي قياسا حقيقيا وهما يربطان الفرق بين المستحسن بالقياس الحق وبين  
المستحسن بغيره في ان الاول يقبل التعرّيب الى صورة الحركي والثاني لا يقبل لانه معدول عن  
القياس ومن شرط صحة التعرّيب ان يكون حكم الاصل معدولا به عن القياس لما من خلاف الاصل

الاخر وهو المستحسن بالاثار والمستحسن بالاجماع والمستحسن بالضرورة لانها غير معلومة اي معلومة  
لكونها معدولا بها عن سن القياس ويختلف على الباني اي المستحسن لانه هو المستحسن وحده  
لانه لا بد من شيئا من كون البايغ ايضا مستحكما لان المستحسن يدعي الحق هذا التعليل من محمد بن  
نظرت في هذا الشارح وهو محال فان كان المناسب ان يقول ان البايغ يتلو وجوب تسليم المبيع بما  
فيه المستحسن من القياس المستحسن بوجوب زيادة الثمن فيسوجه الثمن على كل منهما حكما لا يتكاد  
او يقول ان المستحسن يدعي تسليم المبيع باقل المسمى وهو يتكاد والبايغ يدعي زيادة الثمن على المستحسن  
وهو يتكاد فيجوزي الخالف بغير ما وان نظرت الى المتن مجردا عن الحل مفضل الشارح مناسب  
حقا لو اختلف التعارض ووب التوب في الاجرة قبل ان ياخذ التعارض في العمل بخالفان  
لان كلامهما يصلح مدحيا وسكروا الاجماع مما جعل السخ بالاعداد وفي الخالف ثم الفسخ رفع الضرر  
عن كل منهما فان قلت قد سبق ان من شرط التعرّيب ان لا يكون الحكم ثابتا بالقياس من فرق بين  
الحل والحق فيقف بفتح تعرية المستحسن بالقياس الحق قلت التعرّيب بالحقيقة هو حكم اصل  
الاحسان لوجوب البايغ على المستحسن في سائر التعريفات الا ان موز الخالف وجوبان البايغ من  
الجائزين لما كانت حكم الاحسان الذي هو القياس الحق اصيغت التعرّيب اليه اذ لم يوجد في اصل  
الذي هو سائر التعريفات بيمين المنكر هذه الحقيقة وهو ان يتوجه على المتعارفين في تعينه واخذ  
فاما بعد القبض لم الخ اي اذا وقع الاختلاف بين المتعاقدين في البذل بعد القبض  
المبدل فالقياس يقتضي ان لا يكون البايغ لان المستحسن لا يدعي بفسد شيئا من البايغ لان  
المبيع مسلم اليه ولكن يجب بمن البايغ الا للاحسان بالاثار وهو قوله عليه السلام اذا  
اختلف المتعاقدان والسلعة قايمة خالف وراذ الا ان لفظ التراد ليس الى انه بعد القبض لان  
التراد لا يتصور الا بعد وهذا سقط ما قيل لا يجوز ان يحل هذا الامر على ما قبل القبض بدليل قوله  
عليه السلام البينة على المدعي واليمين على من انكر فلا يصح تعديته الى الوارثين حتى لو مات  
الحاقدان واختلف ورثتهما في المقدار لا يتخالفان ويكون القول لورثته المستقر وكذا لا يتعد  
الى حال هلاك السلعة ولا الى غير البايغ من الجعود كما لو اوجولانه معدول به عن القياس  
فلا يتعدى الى غير المخصوص وعند محمد جري الخالف بين الورثة لان الخالف عدله  
انما يكون باعتبار ان كل واحد منهما يدعي مقدرا والاخر يتكاد اذا المبيع بالف غير باليمين وهذا  
المعنى محقق قبل القبض وبعد فثبتت الخالف في الجميع ويتعدى الى الورثة والاجارة وهو  
مردودا دعوى المبيع لا يختلف باختلاف الثمن لان البايغ قد يبيع بالعين بزيادة الثمن او ببيع  
بالعين قد يبيع بالخط الثمن وانما يبين الاجتهاد لست منه الخ الاجتهاد في  
اللغة انتقال من محل الحمل بضم الجيم معنى الطاقه والمستهة ومعناه استقراغ الوسخ في تحصيل  
المستحق وهو معنى قوله انه بدل الجعود في ثمن المفقود ولهذا يقال اجتهاد فلان في  
الاجتهاد لا يقال اجتهاد في حمل حصة وفي اصطلاح الاموال هو استقراغ الفقيه  
سعه في طلب الظرف من الاحكام الشرعية ما تقرر في الدلالة الشرعية والاستنباط منها



وهو المنقراغ الوسخ بدل تمام الطلعة حيث لا يحسن من نفسه المريد عليه وهو كالجيش والقيود  
التي خرجت من اصول وشكوك ومضروغهم والقضية من قام به الفقه والفقه ودم تعرفه  
في والكتاب ومقتدا الوسخ خرجت من احوال النفس وغيرها ومقتدا الوسخ يطلب العلم يخرج  
طلبة العلم والتدريس واليوم وبمقتدا النبي بالاحكام خرجت العقلية والحسية وباشارة من الشريعة  
خرج استطر استطر الاستغراق لان احاطة كل مجتهد بالاحكام كلها بالعقل ليس شرط في صحة  
الاجتهاد وبه قال البعض وقال آخرون بعدم جواز ذلك ونظيره ثمة ذلك فيما لو اجتمع لبعض الناس  
في بعض المسائل ما هو نشاط الاجتهاد من الادلة دون غيرها ونيل له ان مجتهد فيها فاجاز من  
اجاز ومنعه من منعه فلمن اجاز انه لو لم يجز الحركي لزم علم المجتهد بجميع الماحض بل من  
العمل بجميع الاحكام والادام متفلسفون لا ادري وان منع ان العلم بجميع الماحض لا يجب العلم  
بجميع الاحكام جواز ان يكون عدم العلم ببعض معارض الادلة او للجزء الحالى او الزمان عن  
المبالغة في التحصن والتشويش لا ينفك فلا يلزم من يتوقف لا ادري حركي الاجتهاد ولا يخرج عن  
التعريف اجتهاد النبي صلى الله عليه وسلم على القول بانته متجدد بالاجتهاد وانه يطلق  
على علمه بالاجتهاد اسم الفقه دون ما علمه بالوحي فلا يحتل عكسه اما على قول من لم يقل بانه  
متجدد فلا يرد علمه على التعريف واعلم ان الاجتهاد داعم من القياس وهو مذهب الجمهور اذا  
القياس يقتضيه الاجتهاد دون العكس فان الاجتهاد قد يكون من النص والاجماع لان معانيهما  
قد لا يكون ظاهرا فيحتاج الى الاجتهاد وفي صيغ العموم والمفهوم والاشارة والاقتضا والتفصيل  
وحمل المطلق وغير ذلك وقيل مما مترادفات واليه اشار المتأخرون في كتاب الرسالة  
ان حوكماي جمع علم الكتاب اي القوان اي مع معانيه جعل الباعين مع دفعاء  
توهم السببية والمراد بالغا في مدلولات مفرداته وخواص مركباته من حيث اللغة والسر  
مقتضوا للغة والصرف والنحو والمعاني والبيان الا ان يكون ذلك حامل لالة كمال السلفية  
فلا يحتاج الى تبيينه بيان وان المعاني المؤثرة في الاحكام تعرف في قوله تعالى او كما احذر منكم  
من الغايظ ان المراد بالغا في الحديث وان علة الحكم خروج الجحاشنة عن بدن الانسان  
الحى ولا يشترط مضطها الحى يعني المراد بعلم الكتاب علم قدوما يتعلق بمعرفة الاحكام  
لاعلم الكتاب مجموعة ولا حفظ ذلك القدر عن ظهر قلب بل المستروط هو العلم بمواقع ذلك القدر  
حيث تمكن من الرجوع اليه عند طلب الحكم وعلم السنة بطرقها بان يعرف متونها  
واسانيدها والتي اوصلها اليها من تواتر وسنده واحاد وخرج وتقدر الى غير ذلك مما تقدم  
ذكره في بحث السنة اي طرقه وترايطه وحكامه واقسامه المقولة والمردودة  
ليتمكن من الاستنباط الصحيح ولا بد مع ذلك من معرفة الاجماع ومعرفة موافقة ليل لا يخالفه  
في اجتهاده وقيل لا يشترط علم الكلام جواز الاستدلال بالادلة السبعة للمجازم بالالام تعليل  
اولا علم الفقه لانه ثمة الاجتهاد فلا يتقدم والذي يظهر وجوب استطراد الكلام لعدم صحة  
التعليل عند التزم ومذمومة هذا المجمع وعدم افادته اليقين بالنظر المتيقن ولذا الفقه

ان يجب الاجتهاد في زماننا لما جعل مما رسته الان فهو طريق اليه ثم اعلم ان هذه الشواهد انما هي  
في حق المجتهد المطلق الذي يفتي في جميع الاحكام واما المجتهد في حكم دول حكم فليعلم معرفه ما يتعلق  
بتلك الحكم فقط مثلا الاجتهاد في حكم مطلق بالاملاء لا يتوقف على معرفة جميع ما يتعلق بالاحكام  
الكتاب **قوله** المختار انه عليه السلام كان متجدا باستطارة الوحي مما لم يرح اليه ولا من الاجتهاد تا  
وقيل بالجواز مطلقا وقيل بالمنع مطلقا وقيل بالجواز في الحروف خاصة وادله كل من هذه الاقوال مذكور  
في المطولات **قوله** وحكمه الامامية بغالب الراي اي لان الثابت بالاجتهاد غلبة الظن في الحكم  
مع احتمال الخطا فلا يجري الاجتهاد في النطبقات ولا فيما يجب فيه الاعتقاد الجازم ماصول الدين  
وهذا مبني على ان المصيب عند اختلاف المجتهدين واحد وقد اختلفوا فيه بناء على اختلافهم في  
ان الله مل له في كل صورة من الحوادث حكم معين ام الحكم ما ادري اليه اجتهاده المجتهد فقال  
الجمهور بالاول ولكن اختلفوا على اربعة اقوال فذهب عامة الفقهاء ان ذلك الحكم غلبه دليل ظني  
لا يكلف المجتهد باصا بنه لغرضه فمن ظف به فهو مصيب وله اجران ومن لم يظفر به فمن  
يخطئ وله اجر واحد **قوله** والحق بالمصيب عطف على المجتهد يعني ان الحق في وضع الخلاف واحد  
بالكتاب والسنة والاجماع وضرب من المتقول اما الكتاب فقوله تعالى ففرمناها سليمان  
فان الله تعالى خصص سليمان بنم الحق في الواقعة بعد استراكامها في الحكم وذلك يدل على اصابته  
سليمان دون داود والاما كان لخصص سليمان بالتفهم فايده وفي هذا النص دليل على اجبا  
حكم الله تعالى في الحادثة وان المصيب في الاجتهاد عند اختلاف المجتهدين في الواقعة الواحدة  
واحد وان حكمها كان بالاجتهاد وانما اختلفوا فيه وان رجوع احد المجتهدين الى الآخر صحيح  
وان الاجتهاد للابن لا يوجب اليهم جازم وان الخطا يجوز عليهم فيه من غير ان يفروا عليه  
وماروي من قول داود لسليمان القضا ما قضيت بنبي عيسى ان مردسجته على هذا الاستدلال  
واما السنة فماورد من قوله ميل الله عليه ولم ان اصبت فذلك عن حسنات وان اخطات فذلك عنه  
وفي حديث اخر جعل للمصيب اجرين والمخطئ واحد واما الاجماع فهو ان الامة قد اجتمعت  
من على سرعية المناظر من المجتهدين ولو كان كل مجتهد مصيبا فيما ادري فيه اجتهاده لم يكن  
للمناظر فايده اذ لا فايده لها الا الاصابة ومعرفة الحق ويميز عن الخطا واطهار العواب  
ومررب الجميع بنبي ذلك واما المعقول فهو انه لو كان كل مجتهد مصيبا لزم اجتماع المتقالبين  
وهما الصحة والسفاهة والخطا والاباحة ووجود الحكم وعدمه في محل واحد وزمان واحد  
في حق شخص واحد وهو محال بالضرورة والارادة كان ان يكون ضرورة فلا حاجة الى القول  
ببيانها **قوله** بان من سجد الخ اذا اراد ان يري بن ثابت وابن سعود في خطبتهم لا يري عاك  
في القول وان من عباس خطبتهم ثم فيه وقال من ياملني باهلية ان الله لم يجعل في مال واحد  
مفاد ومفاد ومفاد ومفاد فان من موقع التل كل مجتهد مصيب يعني انه ليس  
في الحادثة فيها حكم معين لله تعالى قل الاجتهاد وان حكم الله فيها تاجع ظن المجتهد وبه  
قال الاسدي والمذني والغزالي وبعض متكلمي اهل الحديث **قوله** ولا نسلم ان المجتهد في القبلة



مصيبا بالحق من جهة ان المجتهد يخطئ ويصيب فان صاحب الالهيته قالوا في قوم قبلوا  
بحق من قبله فكلما كان في علمه من حلال ما لم يكن في علمه من حلال في الالهية فثبت حلاله  
لاعتقاده ان امامه كحلي ولو كان كل مجتهد مصيبا لصحت صلاة المصلي المكون ما بينها جسد  
في جهة القبلة وهو وجه الله تعالى وامامه عدم اعادة الخطيئة فلا ينها عن بقوده حتى لو  
فقد بالوجه اليها تعظيما كان كافرا الا ان التوسع جعلها وسيلة الى المقود وهو وجه الله تعالى  
فاجبت عليه على اصابتها مقام اصابتها واستشكلت صورة هذه المسئلة لان وجهها في القبلة  
المطلبة والعلاء فيها جهرية ليجب فعل حال الامام بموته انه قدامهم لكن لا يميز واموته انه الى  
جهة توجهه وقيل يصدر بها ان كانت بتأويله ففي عيان وان كانت ليلية ففي العم **قوله** الحق  
في موضع الخلاف متقدما لا خلف هولا القائلون متقدما وقال بعضهم الحقوق المتقدمة  
متساوية في الحقيقة لان دليل التعدد لا يوجب الغوات للحق وكل بعضهم واحد منها **الحق قوله**  
وهذا في العقليات لاني العقليات اي الخلائق بين التوقيف من نصيب المجتهد وتخطئه وتقصيره  
مطلقا ووجه الحق وتقدمه انما هو في العقليات الظنية من مساميل الفقهية فتعد برسخ الراس  
والربع وجوانح التوقيف بالبيد عند عدم الما وسعد بالدين وحرمات البت من الرنا وحدث  
المثلث العبري ووجه بيع السرقين للفساد بيع متروكا سمية عدا الى غير ذلك من مساميل الخلاف  
لا في العقليات لان المعيب فيها عدا حلال المجتهد من واحدنا فالعدم وقوع النقص في نفس  
الاموال ان الخالف لئله الاسلام كافر انما يخطئ مطلقا سواء اجتهد وعجز عن معرفة الحق او لم يجتهد  
لظهور ملية الاسلام ظهور الشمس وسطا اليها وسفر عن غيب الاستنار اسفا والاسرع  
معه الاجتهاد فانه لا ياتي الا فيما خفي سلكه عن ظاهر الاقطار ولهذا يقال في الامور من هذا  
حق ونذهب الختم باطل وفي الفروع مذهبا صوابا يميل الخطا ومذهب الختم خطا يميل  
العواب **قوله** اي فيما اري اليه اجتهاده وانتهى اليه سجيده وهو الحكم في نفس الامر **قوله**  
لقوله عليه السلام ان اخطأت فلك حسنة اطلق الخطا والمطلق ينصرف الى الكامل وهو الخطي  
ابتدا وانتهى ولقوله جل الله عليه ولم في اسارى بدر حين نزلت في قوله تعالى لولا كتاب  
من الله سبق لسعقكم فمما اخذتم عذاب عظيم لو نزل بنا عذاب ما جئ منه الا امر اذ لو كان هنا اصابة  
ما كنا ناستحيين لقول العذاب **قوله** والاحتياط انه مصيب ابتداء اي في نفس الاجتهاد وطلبه  
في حق العمل به حتى ان علمه ابلغ صحاحا شريفا حتى كانه اصاب الحق عند الله تعالى فتكون بلوغا  
في ذلك لا ما زورا يخطئ انتباه اي في اصابة المطلوب وهو الحق عند الله تعالى الذي غيب عنه  
وجه اصابته وعليه الآية الاربعة ونقل عنهم القول الاول ايضا على ما سار ولكن رجح المنقول  
عن ابي حنيفة بان كل مجتهد مصيب الى هذا القول لان لا يفترون ان يكون مراد او الامام  
الله مصيبا لها لله عند الله تعالى من الحكم الثابت في الحاشية ان الحق جليل يكون  
متقدما عند الله لا واحدا او لا امام عن قائل به فتحيس ان يكون معنى المولى واحدا

لختمها بالقول الاخر اذا التوفيق بين من المناقض فتكون المعنى ان كل مجتهد مصيب في نفس الاجتهاد  
ابتداء في حق العمل به ان الحق واحد يميل الخطا والعواب وانما كان هذا الوجه هو المختار لانه  
يتمتع في لافضة الشريعة والادلة الظنية ان تناقض المطالب والاحكام مع رعاية الشرايط  
بند الوسخ ولهذا وصف الله تعالى اجتهاد داود بالحكم والعلم في مقام التعليل مع كونه خطا بدلا  
سوق الكلام في تخصيص سليمان با مائة الحق ولو كان خطا من كل وجه لما كان حكما وعلما بل جهل  
وخطا والمراد اجتهاده عليه السلام في هذه الحادثة والام لم يكن كذلك للحكم والعلم في هذه المقام  
فايدق اذ لا يثبت على احد ان النبي اي س كان قد اورد في حكما وعلما في الجملة هذا فيما لا يضر عنه  
اما فيه نص وفرض المجتهد في طلبه فانه يكون فيه خطيا **الحق قوله** لا يجوز تخصيص العلة اي الميزة  
فان تخصيص الطردية جائز ذكره في الاسلام وخبره ان الفقهاء قد اجمعوا على ان خلف الحكم عن الميزة  
المدعى علة لا مانع تدفع في العلة واختلفوا فيما اذا اختلف عنها لما منع فقال شيخ سمرقندي  
منه انما يريد في حق الاسلام وتسلل الامعة وما يخ ما ورا الهن واكثر اصحاب السابغى انه لا  
يجوز وذهب العراقيون من اصحابنا والفاضل ابوريد والولحسن الكرخي وابوبكر الرازي ومالك  
والخانبلة واكثر المعتزلة الى جواز ومن الناس ان الخلاف مبني على القول بعروض المعاني  
للعاني فمن قال به جواز تخصيص العلة كما جوز تخصيص العموم ومن لم يقل به لم يجوز ولا يظهر  
ان ذلك بناء على ان التخصص ابطال للعلة او لا فالما نقول قالوا بذلك والمجوزون منهوه وقيل  
بالجواز في المصوضة دون المستنبطه وقيل بالعكس وقيل المختار عدم الجواز في المستنبطه  
الا مانع او عدم شرط والجواز في المصوضة اذا ثبتت العلية بظاهر عام **قوله** لانه يوجب  
الاصوب كل مجتهد لان جهة الاجتهاد انما تجتهد بسلامة عن المناقضة وفساده وخطاوه  
بانتقاضه فاذا جاز تخصيص العلة امكن لكل مجتهد ان اورد عليه النقص في علمه ان يقول  
استمع حكم علي ثمه لما منع مع ما في نصيب كل مجتهد من لزوم القول فالاصح على الله تعالى اذا  
الاصح في حق المجتهد ان يكون مصيبا والقول بالاصح والمصوب مطلقا باطل بما قرر في جملة  
**قوله** ولقائل ان يقول اذا لم يجد او ارد من جهة المجوز للتخصيص ويعبره ان نقول الخصم  
التخصيص انما يودي الى التوقيف ان لو قيل منه يجوز قوله استمع حكم علي لما منع اما اذا شرط  
بيان مانع ملخ للتخصيص فلا اذ لا يفتقر لكل مجتهد عند ورود النص عليه بيان مانع ملخ  
للتخصيص واجب بان لا نسلم ان كل مجتهد لا يفتقر على بيان مانع ملخ بل يفتقر لان المانع انما  
ارواجماع او ضرورة او علة ملحة وعن الثاني بان احتمال الخطا في كل مجتهد فلا يلزم من ابيات  
عدم العلة في صورة النقص عدم احتمال الخطا في الاجتهاد وعن الثالث بان الاصح في حق كل  
مجتهد ان يكون متقيد او ردا الاول بانه منع بلا سند وكون المانع ما ذكره مسلم ولكن ليس قد  
كل مجتهد على اراد هذا المانع في موضع النص واحتمال الخطا لا يحده نفعنا اذ لا ينع به الفرق  
بين التخصص وعدم العلة لانه يمكن للتخصيص ان يقول النقص وان ان دفع عن العلة بايراد  
هذا المانع لكن لم ينطع عنه احتمال الخطا عند الله تعالى وسند القول بالتصوب لا يخص



في القول هو من الامور لاننا قلنا ان ما لم يتغير له مستند ان الامور هذا او الثاني انما يقع عليه  
ما لا يطلع والاول المقتول والثاني اصل السنة على ان الامور على ما علم بان يقولوا  
كان عدم الحكم عندكم في مورد الخصم مضافا الى عدم العلة بتغير ما يمكن ان يكون مقتضايا او  
عليه نقض ان يقول عدمت عني في مورد النقض بزيادة وصف فيها او نقصا نه عنها وتخلص عن  
النقض فيبقى علة على الحق فيكون وليس سلمنا انه يلزم تصويب كل جهة في حق العمل لا في حق  
الحكم الثابت عند الله كما روي عن ابي حنيفة ان كل جهة تصيب وذلك لا يودي الى القول بوجوب  
الاصح والا كان هذا الزا ما واد اعلمكم لانكم قائلون بالتصويب بهذا المعنى قلت الخصم ما لم يتغير  
يستلزم التناقض لا يحسن على ذي بصر ان هذا الجواب لا يحسم مادة السؤال ان غاية ما فيه الفرق  
بين الاضافة الى المانع والاضافة الى عدم العلة وموضحة الى عدم العلة قد تكون بزيادة وصف  
على ما جعل علة بان يكون عليه شرط عدم ذلك الوصف فتنبني بوجود ما يبيع المفعول  
بشرط علة للملك فاذا اردت عليه الحار لم يبق مطلقا فلم يكن علة وقد يكون نقصان وصف هو  
من حلة اركان العلة او شرطها شرايطها فتنبني الكل بانها جزئية او شرط لان المركب يتقدم  
بما تقدم جزئية كالحارج الجنس فانه مع عدم الجرح علة لاستفاض الوصف فنقد وجود الجرح لا  
يكون علة كما في المتخاصة روح لا يحسن على النازل ان في مورد بزيادة الوصف وجدا المانع والحاصل  
ان العلة يتقدم بزيادة وصف او نقصان فانه سمون المعنى ما بقا محصيا فيقولون ان عدم الحكم  
الحكم مع بقا العلة لوجود مانع وذلك خصيصا كما ان الحكم بالعدم خصوص نيبني مضافا الى ما روي  
الخصوص ونحن نقول بعدم العلة لما ذكرنا فبقيد الحكم لا بد منها **قوله** لغوات ركنه وهو  
الاساكن عن المنظرات تحصيل المناني وهو وصول المطرا الى جوفه **قوله** حكم هذا التعليل الى المتنبني  
لفساد العزم لغوات الركن **قوله** اي في مورد الشبان **قوله** مع بقا العلة الانسب ان يقول  
فانه وهو قوله فاما اظهر الله وسفاك فانه مبنى للمعوم مع قيام العلة لغواته لركن الصوم  
**قوله** ونحن نقول بعدم العلة لعدم العلة ان قلت هذا مذهب الفلاسفة وليس مذهب اهل السنة  
لان عدم الحكم عند عدم العلة لا يوجب عدم الحكم قلت نعم لكن المصنف سناخ في العبارة لكون  
ذلك امرا مستورا عند اهل السنة او لانه بقى العلة اي يلزم خصيصا **قوله** تستقط عند معني  
الجناية حتى صار ما مد رعه حقيقة معدوما سارعوا للسارع ان سولا لوجوده لعله معدوما  
والمعدوم موجودا **قوله** لبقا ركنه ان قلت كيف يبنى الشيء مع وجود ما يصادف له فيا فنده وهو  
الاكل قلت اي انت من اكل الحديث وهو قوله عليه السلام ثم على مويد فلولم يتنص صوم الناسي لم يكن  
لقوله ثم على مويدك يله على انا نقول الاكل علة للنظر بجهل السارع اياه علة فنهنا في مورد الشبان  
لم جعل علة فيبنى ركن المعوم لانه فان قلت نقول المصنف ان فعل الناس متوجب الى صاحب السرع  
سلم لكن ان ذلك في رفع الحكم وهو لا يرفع حقيقة الفعل لانه موجود حصار متاهة ولا  
امكان لا محال لمعوم فيلزم الخصم قلنا سلمنا ان حقيقة الفعل موجودة لكن لا سلمنا ان  
الفعل علة فلا يلزم الخصم قلنا كذا في جامع الاسرار شرح المنار معني حل بالاولي ان يبا

اولم

على منعه الجهول ويرفع بغيره على الغيبة قوله مانع يمنع انعقاد العلة في نفسها كبيع الحر لانه ليس  
بمال البيع معادله المالك بالمال فلا يتخذ البيع فيه ولا يلزم الاجاب بالقول لوجود المانع  
اعولا لينة المحل وهو الحرية **قوله** وما يمنع منع تمام العلة عن الانعقاد ولهذا بطل بونه ولا  
يتوقف على ارجاء الوارث ولا يمنع على اصل الانعقاد كبيع عبد الغني بغير اذنه فان اضافة البيع  
الى مال الغني يمنع تمام العلة ووافقها في حق المالك لعدم ولاية الغني على المحل بغير اذنه وان سم  
النعقد في حق العاقلة ولهذا الواجبة المالك جاز ولو ابطله بطل بخلاف من باشر العقد مع  
فعل حيث يلزم العقد من جانبته ونم حتى لا يكون له الخيار بعد ذلك لا يتوط او بعدم رويته او  
بوجود عيب ولا للتقوى نفسه حتى لا يكون له ولاية ابطاله بعد انعقاده قبل الاجابة كما  
هو كذلك بعد ما تعلم انه متعقد في المالك انعقادا غير تام وفي حق مباشر انعقادا تاما **قوله**  
يمنع ابتداء الحكم وتبونه عيب الاجاب والقول في حق من هو له بدليل انه يبطل بونه ولا يتوقف  
على اجابة ورويته ولا يمنع اصل الانعقاد **قوله** اي كالحيار الثابت بالشرط ليس في حل عبارة المتق  
بهذا الية فائدة **قوله** فانه يمنع ثبوت الحكم وهو المالك حتى لا يخرج البدل عن ملك مدله الحيار  
الى ملك صاحبه وانما استخرج الحكم بالحيار لتعلق الثبوت بمقوطة **قوله** يمنع تمام الحكم اي دون  
ابتدائه **قوله** خيار الروية فان البيع مدر مطلقا عن الشرط فوجب الحكم وهو المالك ولكن لم  
يتم لعدم الرضا به عند الروية **قوله** بدون رضا الرضا لان عدم التام **قوله** خيار العيب انما  
احتملت مراتب هذه الخيارات لان خيار الشرط في البيع يدخل على الحكم دون السبب وهو البيع لما  
عرف فيخلق بالشرط وهو معدوم قبله فانه في منعه ابتداء او اما خيار الروية فلان البيع  
موجب للملك لكن ما لا يتم الرضا به لم سم المالك لانه كان مانعا من تمام الحكم لان ابتداء  
واما خيار العيب فلانه حصل للسبب والحكم فانه تمام الرضا لانه قد وجد الروية لكن على  
تقدير الاطلاع على العيب دفعا للضرر عنه مكان مانعا من لزوم الحكم ولهذا قلنا ان المتبري يتمكن  
من رد بعض المبيع بعد القبض في خيار العيب لانه فرفق للصفة بعد التام وهو جازي في خيار الروية  
لا يتم منه مطلقا لانه تفوت قبل التام وذلك لا يجوز فان قلت هذا ليس في الفرق بينهما بعد  
القبض والمدعى الفرق مطلقا قلت الفرق بينهما ثابت اما بعد القبض فلما ذكرنا واما قبل القبض  
فلان المتبري في خيار الروية لا يتم من النسخ قبل القبض به بدون الرضا او النسخ بخلاف خيار  
الروية فانه منه مذهب بالرد بلا قبض ولا مطلقا هذا ولو جعل المصنف اقسام الموانع اربعة وجعل  
خيار الروية والعيب مما يمنع لزوم الحكم سكتا لم يتبري من النسخ فانه كما جعله القاضي ابوريد كان  
وجه **قوله** لان العمل الطردية ليست بعلة لرفع العلة الطردية هو كوصف اعتبار  
علة له وان الحكم معه وجودا عند بعض وجودا عند بعض من غير نظر الى ملائمة  
وتبوت اثره في موضع بنص او اجماع والوثور ما ظهر اثرها بنص او اجماع في موضع من المواضع وهي بعض  
من الطردية مطلقا اما على قول من شرط الانكاس في العلة ففنيها عموم من وجه لان الانكاس  
يسرط في الوثور فينبغي والطردية في عدم التباين ويختصان في الموترة الطردية المتعسنة



وكذا قيل من يجوز الخصم لان الاطراف ليس شرطه في المؤثره فتصدق المؤثره في عدمها اطراف  
والطردية في عدمها التام وتصدق في المؤثره الطردية وامر بالاعتكاف انما هي التام فتصدق العلة  
عدم الحكم وبقي الاطراف مذكورة وجوبها **قوله** العلة توجب العلة انما قدم موجب العلة لانه  
خلاف تسليم موجب عليه فهو لشيء ما تقدم انما المصير الى المنازعة عند عدم امكان الموافقة ثم قدمت  
المانعة على الباقي لان المنع اسهل منها في قدم فساد الوضع لانه اقوي في الدفع اذا تناقضه محل الجلس  
وهذا القطاع كل قلت ولم ادري ما دعاهم الى ترك الحارضة فتابع ان العلة الطردية تدفع بها العلة  
المؤثره كأنهم ظنوا ان الطردية تدفع لاحالة ما حادي هذه الطرق وح لا يحتاج السائل الى الاستغفار  
بها **قوله** وهو انما ما يلزمه المعلق اي قبول السائل باوجه العلة بتعليله وهذا معنى قوله  
هو تسليم ما اتخذ المستدل حكما تدليله على وجه لا يلزم تسليم الحكم المتعار فيه واعلم ان القول بالوجوب  
تقع على ثلاثة اوجه الاول ان يلزم العلة بتعليله ما يتوهم انه محل النزاع او ملارنه مع انه لا يكون  
محل النزاع ولا دونه اما يصح عبارة العلة كما اذا دل العلة بمقتل قتل ما يقتل غالبا فلا ينافي في القضا  
كالقتل بالحرب فيجاب بان النزاع ليس في عدم المناقاة بل في اجاب القضا وما محل العرض  
عبارة على ما ليس بمرادة كما في سبيله بعلت السبع وبعض الهمه فان العلة يريد بالتسليم اصابة الما  
محل العرض ثلث مرات وباتيين يقتضيان قضا من جهة العايم والمسايل محل التمثيل على جعله ثلثة  
اسئلة الموضع والعيان ثم من ان يكون بقصد العايم او بتوجيهه مع بعض السارح حتى لو صرح المعلق  
بتعليله ابطال ما يتوهم انه طاحد الخصم في التزام السائل موجب دليله مع بقا نزاعه في الحكم بتبين  
ان ذلك ليس باخذ كما اذا دل في الترتبة اخذ ما لا يعتد ابا حجة وتاويل فيوجب الضمان  
كالعصب فيقال نعم الا ان استيفاء الحد بمزلة الابواب في استقاط الضمان الثالث ان سكت العلة  
عن بعض المقدمات سهوته فالتسليم السائل يسلم المقدمة المذكورة ببعض حكم المعلق فمصر قليلا كما في  
سبيله غسل المرفق فان المعلق يريد ان الغاية المذكورة في الآية غاية للعسل والغاية لا تقتضي  
تحت المضاف فلا محل للمرفق في العسل والمسايل يريد ان غاية الاستقاط فلا يدخل في الاستقاط  
سبق داخله في العسل فلم يرجح المقدمة الطردية لبعض منها فاقابل **قوله** فان سلمت هذا  
لم يبق الخلاف هذا البحث او رده للفاصل المرفق في حاشيته على التحقيق ولم يجب وتماه  
فان لم هذا كيف يبق الخلاف ولا كيف يسلم موجب تعليله **قوله** قلت لم الجواب لمولانا عبد  
ماجب التحقيق وصاصله ان الخصم ان اطلق اليه ولم يقتد به بالقصد دفعناه بالقول بموجب  
العلة وان قيد بالقصد دفعناه بالمانعة وهذا السؤال والجواب يمتثل في جميع الامثلة  
ايضا فلا تغفل انما نعمة هو عدم قبول السائل ما ذكره المعلق من مقدمات الدليل كلها  
او بعضها من غير ما قامه دليل عليه وقيل في امتناع السائل عن قبول ما اوجبه المعلق من غير  
دليل وهو ان الاول يتموله مع الحكم وذكره في غايته نزاع الاول بالتالي وفي اصل المسألة  
لاها وضعت على مثال الخصومات في الدعاء وكما الموافقة في حقوق العباد ما لم يلزم في لزوم الحكم  
الغري دام ايماننا على السائل والسائل يدعي عليه فكان سبيله الامتناع فلا يبيح لسان مجاور

١٩٢  
بغيره الا عند الضرورة وهي تلجى اصحاب الطرد الى القول بالامتناع السائل  
المسلم ما ذكره من غير ما قامه الدليل ولا دليل يقتله سوى بيان الاثر اضطر المعلق  
الى انما لم يمكنه الا انما على الخصم وانما قدمها على الباقي لان المنع اسهل منها  
توليد المنازعة في تنازع الاطراف الخ هذا مثال منع بتوث الوصف في النزاع فالامل هو  
هذا المثال والنزاع كقائه العوم والحكم عدم الوجوب بالاكل والوصف العقوبة المتعلقة بالجماع  
ان منع السائل صدقة على تنازع الصوم فظهر فساد ان هذا مثال منع نسبة الحكم الى  
الوصف يعني ان وجوب الكفارة لا يتخلق بالجماع بل بالانفراد **قوله** بل الكفارة متعلقة  
بالانفراد بدليل انه لو جامع ناسيا لا يفسد صومه وان كان الوطى ربا يوجب الحد  
ولو جامع فاقوا العوم لا يفسد لوجود العطوان كان الوطى حلالا وهذا لان الجماع  
الذي العطوان والحكم لا يتعلق بالالة كما في الخرج فان من حرج انسانا ومات المخرج به يجب القضا  
لا يتخلق وجوبه بالالة وانما يتعلق بالخرج الحاصل بالالة فهو صام انها متعلقة بالانفراد  
على وجه الجنابة وهذا الوصف عام بخلاف الجماع والاكل والشرب على السواء فيجب الحكم بكل  
واحد وعند هذا يضطر الخصم الى بيان حرق المسيلة وهو ان العطوان بالجماع وفوق العطوان بالاكل  
والشرب في الجنابة فلا يمكن لخاصة بها فيساو ولا لالة لعدم المساواة فلنا لا نسلم  
ان سهوة الفرج استدعيها من سهوة البطن بل الامر بالعكس لان سهوة البطن يفتق  
الى الهلاك ولذا رخص تناول المحرمات عند الضرورة بخلاف الفروج ولان الصوم لصع سهوة  
الفرج وتقوي سهوة البطن فكان ادعى الى الزاجر **قوله** او في صلاحه اي صلاح الوصف  
لان الوصف انما يصير صالحا فيلحقان به دلالة للعلة بالملامة والتأثير في احكام  
الحكم بكل وصف يظهر له اثر منع من ان يكون دليلا كالجرح لما كان سببا لوجوب القضا  
بوصف السوابة فعلى بتوث هذا الوصف لا يجب القضا فان كان الخصم لا يترتب شرط  
بل الطرد عدي حجة بدون التأثير فلا حاجة الى بيان التأثير فنقول انك تحتاج الى  
ايمان الحكم على الخصم ولما لم يكن الوصف بدون التأثير حجة عند الخصم لا يصح الاحتجاج به  
عليه اشار الامام محمد بن اسلام رحمه الله ان المراد من صلاحه صلاحه للعلة به وذلك هو  
للعلة المتقوله عن السلف ومناقبه واهل الطرد توافقونا في استرط الصلاح بهذا المعنى  
دونا الاول **قوله** فلنا لا نسلم ان وصف البكاره صالح لاثبات الولاية لانه لم يظهر له  
تأثير في موضع اخر بخلاف تعليلنا الولاية بالصغر فانه طهرنا من الضر وهو العجز في  
العجز والعجز ينص الى ان هذا اعم من بعض الشراح هذا المثال ما ذكرناه وهو حسن واعتبر  
بان البكاره بالغة عاجزا ما يصلح لادارة امر النكاح وحال الرجال واجب بالانسان  
نما عجزه فان لها اياها كمالا يحمل به المعرفة بالمصالح بالتسليم والتفكير والحوال ومشا  
حوال الناس في امور النكاح من غير ما رسته بخلاف العجز ولا يخفى ان هذا المثال ليس  
من قبيل القياس فضلا عن ان يكون العلة طردية وفيه تخبية على ان الاعتراض ان







ما تلوها بالاول او بالآخر الى على الطهارة عن الحدث وعلى الطهارة عن الحدث مرادنا منها  
الامر فلا يرد ما ذكره من ان حجاب عنهما من المواد لا يوجب الاضرار . بان  
يقول كل واحد منهما طهارة حكمية غير معقولة المعنى لان معنى التطهر او الاله الجاسية وليس على  
اعضا المتوضي جاسية تعالى هذه الطهارة لانها طاهرة حقيقة وحكما يدل ان لوصل هو  
حاصل كذا جازت ملانته ولا يحسن لما علا قانها وانما عليها امر مقدرا اعتبره الشارع ما نفا  
لحقه الملازمة عند عدم العذر وحكم بان الوضوء يرفعها واذا ثبت انه امر يقيني كان مثل  
التيتم الا ان معنى التيمم في النية في الالة وفي الوضوء في المحل فيشترط فيه النية **قوله** كالتيتم  
حقيقا المعنى التيمم بخلاف تطهير الجنب فانما حقيقا لما فيه من ازالة الجنب بالماء نوي  
اولم ينو **قوله** بناء على ان النية اذا ثبتت في ذات كان المقتضى بها جميع البدن يقال فلان  
سميح يصرح ان كان سميح بآذنه وبسماعه وبعلمه وبكلمه وهذا حقيقة كما اختار بعض العلماء اذ  
لو كان كجاء الصحيح بنبه ومعلوم ان من قال فلان ليس سمح ولا يصرح لا يحدث بكرب عرفنا  
فتثبت ان الحدث غير مقتضى على المخرج بل سائر ارجح البدن ولما قيل ان يقول سلمنا ان  
هذا الاطلاق حقيقة لكن ذلك لا يقتضي حلول الحدث بجميع اجزا البدن ولما قيل ان يقول بل  
الحلول في البعض كاف لجهة الاطلاق كما في سميح وبغير وعالم فلا يتم التقريب لا يقال سوية  
لحدث ان جميع البدن سميح على حكم الشارع بها فيتم المطلوب لانا نقول حكم الشارع بذلك من  
غير ان يتغير معناه وهذا ما ينصف بالجاسية الحقيقية جميع ما لم يرد حيث لم يحكم الشارع  
بذلك وجديد يكون كحصول الاعضا الاربعة معقول ويجوز محل العقل من الطهارة الى النجاسة  
غير معقول ثم بل كل منهما غير معقول فتأمل فلا يكون على الاعضا المفروضة غير معقول  
المعقول بل عدم على غير مخالف له بل يقين وصف محل الاصل من الطهارة ان غير ما اعلم ان في الاصل  
ذو ان يقين وصف محل العقل بين الطهارة الى الحدث غير معقول وذو صاحب الهداية رحمه الله  
ان تاتي خروج الجاسية في زوال الطهارة معقول وبين الظاهر من منافاة يعني غير المعقول  
المعنى انما هو يقين وصف محل العقل من الطهارة الى غير ما وهو صريح في جاسية الطهارة  
الاعضا حقيقة وسرعا اما حقيقة فظاهر واما سرعا فلان الحدث لو عسى ان في الاله القليل  
لا يخص واورى دحل كل منهما اشكالهما ورواها اشكال على كلام فخر الاسلام رحمه الله ولا ند  
يرحب ان لا يوجب قياسا على السبيلين على السبيلين في الحكم يكون الخارج الجنب منه سببا للحدث  
لان من شرط القياس ان يكون حكم الاصل غير المعقول الجنب واما على كلام صاحب الهداية فلا ند  
يوجب صحة قياس سائر المايقات على الماي في رفع الحدث كما يوجب قياسها عليه في نظر الجنب  
ويمكن التوفيق بين الكلامين ورفع المناقاة بان مراد فخر الاسلام بعدم معقولية زوال الطهارة  
عن محل العقل ان العقل لا يستعمل ما دوال ذلك من غير ورواها السرخ اذا لا العقل ان يحس الله  
او الوجه بخروج الجاسية من السبيلين ومراد صاحب الهداية رحمه الله بمعقولية ان  
الشارع لما حكم بزوال الطهارة عن البدن عن خروج الجنب من السبيلين اترك العقل ان هذا

الحكم انما هو لاجل هذا الوصف وانه ليس بتجديد محض لا يقف العقل على سببه ولا منافاة .  
بين عدم استقلال العقل بذكره وبين اركه اياه بعرفة النزوع والجواب عن الاشكال الاول  
ان القياس في القياس هو المعقولية بمعنى ان يترك العقل بترك الحكم على الوصف اعم من ان يستقل  
بذلك او سوقف على ورود الشرع وهذا حاصل في زوال الطهارة بخروج الجنب من السبيلين  
فيصح قياس غير السبيلين وعن الثاني بان قياس المايقات على الماي في رفع الجنب انما يوجب باعينا  
انها فاقعة من مله بمنزلة الماء وهذا لا يوجب في الحدث لانه امر مقدور لا يتصور وقوعه لا  
باعتبارها سطره المحل اي يعرف له من الجاسية الى الطهارة حتى يجمع قياس الماي **قوله**  
فالنية لا تصلح ان تكون مترطبة للاول اي ليصير الماي طهورا لان الماي سطره يطهره  
كما انه مزيل للجاسية ومرو بطبيعة لان الله تعالى خلقه لذلك قال الله تعالى  
وانزلنا من السماء ماء طهورا والطهور هو الطاهر في نفسه المظهر لغيره كذا في له تغلب  
من ايمه اللغة فاذا استعمله في محل الجاسية طهره سوا قصد بالاستعمال النظير له  
كالنار لما كانت حرقه بطبيعتها تغلب في الاحراق مطلقا سوا قصد الاحراق او لا **قوله**  
ولا للثاني في اي لثبتت الجنب في المحل لانه ثابت في المحل قبل النية ولهذا كان لان  
الشرط عدم الحظمية ورفع الحدث لا يثبت **قوله** بخلاف التراب فانه ملوث  
بطبيعة عند عدم الما فكان اثبات التطهير به غير مطهر ولهذا لا يزيل الجاسية  
الحقيقية عن سرعا معقول فيحتاج الى النية فيطهر فعله على خلاف طهره ويصير مطهر  
فان ملل المسح سرع في الوضوء مطهر او هو غير معقول المعنى في التطهير لان اثره في تبييض  
الجاسية لا في ازالها فكان مثل التراب في انه ملوث لا مطهر صديقي ان يشترط فيه  
النية كما في التيمم فلما الجواب عنه من وجوه الاول ان الطهارة طهارة على الحق فيها  
لغير الكل والليل بالاكثير الثاني المسح خلف عن العقل دفعا للمخرج فيختص فيه حكم  
الاصل وهو الاستغناء عن النية الثالث الاضافة جعلنا بمنزلة الاسالة في ازالة الحدث  
رافادة الطهارة لما في المزيل من القوة تكونه مطهر اطعنا وما في الجاسية من الضعف لكونها  
حكمية وخص الواس بذلك تبيينا او دفعا للمخرج **قوله** ولخص ان يمح كونه من بل الحقيقة  
المح وكجاب بان الله تعالى خلقه الاله الطهارة في اصله فيحمل بها ازالة الجاسية حقيقة  
كانت او حكمية نوي اولم ينو وتكون الوضوء نظير حكم لا يوجب استراط النية في رفعها  
وازالها بما الذي خلق طهورا فانه امر معقول حكم الشارع به في خوار الصلاة يعني انها  
مانعة له كالجاسية الحقيقية **قوله** واما الموتره الخ اعلم ان طريق رفعها قد يكون  
بجحها وقد يكون فاسدا ووجوه كل منها اربعة اما وجوه الرفع العاسد فالفرق بين الاصل  
والفرع بجهة اخري تدور في الاصل ولا توجد في الفرع والمنافضة وفساد الوضع ووجود  
الحكم عند عدم العلة **قوله** فليس المسابيل المراد بالمسابل من نصب نفسه لئلي الحكم  
وبالعلل من نصب نفسه لا يثبت بالدليل وقيل العقل هو الحافظ في الوضع باقامة الحجته



والسبيل هو الماد للوضع بالمنع والعارضه وقيل المراد من العلة ناقص الوضع باقامة  
الحجة والسبيل هو الماد للوضع بالمنع والعارضه وقيل المراد من العلة ناقص الوضع باقامة  
حافظه وهذا خلاف ما هو المتعارف بين المتأخرين في صناعة الجدل ان المتعارف بينهم ان  
ناقض الوضع باقامة الحجة سائل وحافظه معلل والمراد بالوضع ما يكون محققا او مستلزما  
كالذات المختلفه ومثل العلة هو الذي يدعى السمة الحكمة بين السنين اما الجواب او سببا  
والسبيل هو الذي ينافقه ويعارضه **قوله** منها بعد الممانعة يعني ليس للسبيل في دفع  
العلل المؤثرة اذا وردت على ما طريق من طرق الدفع الا طريق الممانعة فاذا وردت لم يكن له  
طريق واعلم ان ظاهر كلام المصنف ان القول بالموجب لا يجري في المحلل المؤثر بل بحسب الطور  
وانت حريان حاصل القول بالموجب دعوي العرض ان العلة نفس الدليل في غير محل النزاع  
وهذا مما اختصاص له بالطردية ولا يخفى حرمان العارضة في الطردية ايضا بل هي فيها اظهر  
**قوله** التي هي اساس المناظرة اعلم ان الممانعة هي منع عقدة الدليل امام السمة او بدو  
والسند ما يكون المنع مستغنيا عليه والمداد عقدة الدليل بعض المقدمات او كلها والمراد  
ما تقدم هنا ما يتوقف عليه صحة الدليل سواء كان من جهة المادة ومن جهة الصورة ولما كان  
القياس من حيث على مقدمات هي كون الوصف علة ووجودها في الاصل وفي الفرع وحقوق تاربط  
التعليل بان لا يغير حكم النص ولا يكون معدولا به عن سنن القياس وتحقق اوصاف العلة من التاثير  
وغيره كان للعرض ان يمنع كل امر كذلك بان يقول لا نسلم ما ذكرت من كون الوصف علة او صالح للعلم  
وهذه ممانعة من نفس الحجة ولو سلم فلا نسلم وجودها في الاصل او في الفرع وهذه ممانعة في الوصف في  
الاصل والفرع او لا نسلم بحسب تاربط التعليل وهذه ممانعة في شروط التعليل او تحقق اوصاف العلة  
وهذه ممانعة في اوصاف العلة واختلف في قبول الممانعة في نفس الحجة والجميع فتبناها لاحتمال  
ان يكون المحجب متمسكا بما لا يبلغ دليلا كالطرد ولا يستحقاب الحال وكما لتعليل بالعدم واعلم  
ان الممانعة في نفس الحجة هي سائر المناظرة لعموم ورودها على القياس اذ قلما يكون العلة  
قطعية وعند ابوابها يرجع العلة في النقص عنها الى سائر العلة وهي تيزر وعلى كل سببها  
اجاب فيطول القول والفيل ويكثر الجواب والسؤال فلا ينبغي للسبيل ان يجاوز الى غيرها  
الا عند الضرورة **قوله** الا المعارضة فان قلت قد ذكرت ان الاعراض ان الصحيحه اربعة اوجه  
قلت المعارضة تتضمن الواجهة الاربعة الثلاثة القلب والكسر والعارضه الخالصة عن بابايتك به  
بيانها تضار مع الممانعة اربعة بالنفس قلت وهذا الحصر ناقص ما ذكره صاحب المعنى في حجة  
انه اذا ثبت ما دعاه المحجب بعلة مؤثره محججا والسبيل عن الممانعة الى القول بموجب  
العلة ان امكنه الشيخ رحمه الله ذكر انه ليس للسبيل بعد الممانعة الا المعارضة كما ذكره الامام  
خز الاسلام في اصوله وذكر في حجة اخرى ان التاثير اذا ثبت للوصف تجاوز السبيل عن الممانعة  
الى القول بموجب للعلة ان امكن ما الى القلب ثم الى العكس ثم الى المعارضة وهو اوضح لان الدفع اذا  
امكن بتسليم ما علة الحضم مع بقا الخلاف مع انه اقرب الى الممانعة من المعارضة لان اولي من الزها

العارضه الذي هي اسوا احوال السبيل **قوله** وهذه الادلة المقام مقام التعليل لا الواو فكان  
المناسب لان هذه الادلة لا تحتمل المناقض وفساد الوضع فلا يحتملها التاثير التاثير بها لان  
في مناقضته وفساد وضعه مناقضها وفساد وضعها مناقضها فاما تقع صورة بين  
الموضوعات فيها يلزمنا بالمانع والمنسوخ فلذا تقع بين العلة المستبطنه لهما بما هو علة  
الحكم في الواقع واعلم ان المصنف رحمه الله تابع القاصي والشيخين في جعل المناقضة وفساد الوضع  
علل العلة المؤثره اعراضا فاسدا وفي جعل الممانعة اعراضا صحيحا واعترض عليهم بانهم ارادوا  
بفسادهما الفساد قبل ظهور اثر الوصف فذلكم لا يمكن الاعراض بالممانعة صحيح الاحتمال  
ان يكون الوصف مؤثرا صحيحا ايضا لهذا الاحتمال وان ارادوا فسادها بعد ظهور الاثر  
وصحة الوصف فسلم ولكن الممانعة بعد ثبوت الاثر فاسدة ايضا لان التاثير لما ثبت  
بدليل تجمع عليه لم ينقحل الممانعة كما لم ينقحل المناقضه وفساد الوضع واجب عنه  
بالتزام التساق الاول والفرق بينهما وبين الممانعة انه لما ثبت بالدليل تاثير الوصف  
سمن انه لم يكن محتملا للمناقضة وفساد الوضع بخلاف الممانعة فانهما طلب الدليل  
على صحة الوصف وتاثيره وبعد ظهوره لم يجيب ان ذلكا لطلب كافي وما في هذا الجواب  
من التحمل لا يخفى على ذوي النباه وكان هذا الاعراض انما نشأ من حمل كلام السلف على خلاف  
مرادهم لان هذا المعترض وهم انهم فرقوا بين الممانعة والمناقضة وفساد الوضع ان  
الممانعة اعراض صحيح يجب على المحجب قبوله ودفعه وهما فاسدان بمعنى انهما لا يسهان  
منه ولا يستعمل بالجواب عنها ويكفي للمجيب ان يقول هذا اعراض فاسد لا اسمه منك  
ولا التفت اليك فبني على وهمه تزييل وليس مرادهم ذلك والا لكان قولهم مجرد ذلك اذا  
نصروا مناقضه يجب دفعه بوجه اربعة شائضا بل الظاهر انهم لا يفرقون بين الممانعة  
والعارضه وفساد الوضع والمناقضة في ان كل واحد منهما مما يسهل من السبيل ويجب على  
المجيب التخلص عنه **قوله** اي ودفع موري لان الناقض الحقيقي لا يتصور لما ذكرنا ان  
التاثير يثبت بهذه الادلة وهي لا تحتمل المناقض الحقيقي فلذا التاثير التاثير بها ولكن اذا  
تحليل عند السبيل مناقضة يجب دفعه بطريق اربعة الاول الدفع بالوصف بان يقول  
ما ذكرت علة تسمى سودا في صورة النقص الثاني بالمعنى الثالث بالوصف بان يقول ليس  
العين الذي جعل الوصف به علة وهو التاثير موجودا في صورة النقص الثالث بالحكم  
بان يقول ليس الحكم المطلوب بالوصف بحجاف عنه الوصف في صورة النقص الثالث بالحكم  
بل هو موجود فيه لكن لم يظهر لوجود الممانع الرابع بالعرض المطلوب بالتعليل بان يقول  
ان ذلك ليس بعرض كما سنبينه ان شاء الله بخلاف العلة الطردية حيث لا يمكن دفعها  
عنها لان النقص الوارد عليها يظهر حقيقة اذ لا اطراد مع النقص **قوله** وجهه لم يتقبل  
من مكانه لا يبر خارجا وانما قوله فتدفعه بالحكم مع هذا النوع من الدفع انما يستقيم على قول  
من يجوز تخصيص العلة فان صاحب التحقيق في الكشف المتأورد الشيخ هذا القسم في هذا الباب



مع انكار تخصيص العلة انما عاين في الفاضي اني ربيد فانه اورد في التوفيق على هذا الوجه  
لكنه ليس بصحيح بدليل انه قد ذكر في شرح التوفيق بعد بيان هذا الوجه ان الدفع بهذا الوجه  
لا نسلم عن القول بتخصيص العلة وانه لا يجوز فرفضا انه منكر لهذا الوجه من الدفع مثل  
انكار تخصيص العلة وتحقيقه ان السبيل لما اورد نقضا على الوصف الذي جعله المحجب  
علة بان قال هذا الوصف موجود ولا حكم له في مورد كذا فقال المحجب الوصف الذي  
هو علة موجودة موجب للحكمة لكن تاخر مانع فلو جعل المانع دليل لعدم في هذا الوجه  
واذا الحكم عدم لعدم العلة لم يبق هذا دفعا بالحكم وصار دفعا بالوصف الذي هو القسم الاول  
وحاصله ان الحكم يختلف عنه لعدم العلة وقد اعرض بهذا الدفع يستقيم على قول من لم  
يجوز التخصيص ايضا وان العلة موجودة وامتنع الحكم لعدمها وهو مرفوع بما ذكرناه ان هذا  
الكلام انما يتباني في القسم الاول وهو الدفع بالوصف والمسائل المخرجة على الدفع بالحكم وان  
امكن تخريجها على القسم الاول وهو الدفع بالوصف حتى يتباني هذا الدفع على قول الحكم بالخروج  
عن الدفع بالحكم وتدخل في الدفع بالوصف والكلام في هذا القسم دون ذلك والى ذلك اشار  
نحو الاسلام وتسمى الآية في اصولها فتأمل **قوله** ثم ما قلنا التائب بالوصف الى قوله فان الخارج  
الجنس انما صار حدا تابعا لانه موثر في جنس ذلك الموضع فيه تحت اذ لا نسلم ان الحديث به باعيا  
الجنس فان النوم والنفس غير متجنس مع كونها حدثين وعند الخصم من المرأة والمشي حدث غير جنس  
والجواب عنه انه قد ثبت بالدليل ان الحديث به باعيا للجنس فان القيام بالحاجة بالمثل  
اثر في انصافه بها عقلا ودن لا يتصور منهما يكون من بدل الانسان الا بالخروج ففرضنا  
ان الموثر في اجاب النظر هو خروج الجنس ثم بعد ذلك ادر الحكم على الخارج الجنس والنفس  
خارج جنس لانها من محل الحاجة وانضال في من الحاجة به وله اثر في اجاب النظر  
اذا كان موضع الخروج وطبا على ما قيل ولهذا لم يكن الزوج الخارج من الاحليل وقيل المرأة  
حدثا والنوم سببا لخروج غالبا فافهم مقامه ولهذا لم يكن النوم قائما او قاعدا حدثا  
ومش المرأة ان كان سببا للخروج غالبا فهو حدث عندنا والافلا والمشي جنس عندنا  
فلا يرد علينا نقضا والخصم ان لم يقبل يلزم عليه بالدليل وهناك لم يجب على ذلك  
الموضع قبل عدم وجوب غسله جاز ان يكون دفعا للضرورة لانه غير جنس كما في سائر  
الجراحات واجيب عنه باننا تعرض للكلام فيما ينبغي الفصل كما لا سبيل وسائر التبروات  
ومع ذلك لا يجب غسل ما خرج منه ولم يجاوز عن راس الجرح ولم يسيل ايضا وانما سمي بادلا  
خارج لان تحت كل جلدة رطوبة وكل عرف دم يظهر اذ عند رفال الخليل فمن كان فوصفه  
مستترا فاذا رفعت كان ظاهرا وباديا لا خارجا وانما يكون خارجا اذا فارق الجسم  
**قوله** ولكن تاخر حكمه الى ما بعد خروج الوقت لينمكن المكلف من الخروج عن عهده  
مكلف به من اذا الصلاة والحكم قد يتقبل بالسبب وقد يتاخر عنه لما منع كالمبيع يتوسط  
الجواز تاخر الحكم على العلة لا يكون مناقضة وهذا النوع من الدفع انما يستقيم على قول من

جوز تخصيص العلة فاما عند من لم يجوز فلا يتألف هذا الدفع على مذهبه **قوله** واما العلة  
وهي اقامة الدليل على خلاف ما قام الدليل عليه الدليل والمراد بخلاف مدعى الخصم منها ما  
يخالفه وينافيها لا ما يفرع على اي وجه كان وقيل من منع الحكم مع تسليم دليل المستدل به  
ومورثها ان يقول السبيل للدليل ما ذكرت من الوصف وان دل على الحكم ولكن تخذي ما يدل  
على خلافه فان قلت ينبغي ان لا يكون المعارضة من اقسام الاعراض لان مدلول الخصم قد  
ثبت بنهاية دليله قلت هي في المعنى بقى تمام الدليل ونفاذته على المطلوب حيث قيل بما  
يمنع ثبوت مدلوله ولما كان الشروع فيها بعد تمام دليل المستدل ظاهرا لم يكن عسبا لان  
السبيل قد قام عن موقف الانكار الى موقف الاستدلال **قوله** وهي نوعان الخ اعلم ان  
فرض الخصم في المدلول اما ان يكون بمنح المدلول وهو ما ذكره لا يثبت اليها واما باق  
الدليل على خلافه وهي المعارضة ويجوز في الحكم بان يقيم الخصم دليلا على نقيض الحكم  
وفي علمه بان يقيم دليلا على نفي شيء من مقدمات دليله والاولى سمي معارضة في الحكم به  
والثانية معارضة في المقدمة والمعارضة في الحكم اما ان يكون بدليل العلة ولو  
بزيادة شيء عليه فقله بقرينة او بغيره لا بغيره او بتدبيرا وهي معارضة فيها معنى المناقضة  
اما المعارضة فمن حيث آيات نقيض الحكم واما المناقضة فمن حيث ابطال دليل  
العلة اذا الدليل الصحيح لا يقوم على التخصيص فان قلت في المعارضة تسليم دليل الخصم  
من حيث الظاهر بان لا يتعرض للانكار وقصدا فان قيل في كل معارضة معنى المناقضة  
لان نفي حكم الخصم وابطاله يستلزم نفي دليله المستلزم له ضرورة انتفاء المزوم بانفيا  
الدائم قلنا عند تخاير الدليل لا يلزم ذلك لاحتمال ان يكون الباطل دليل العارضة  
بخلاف ما اذا احدا الدليل ثم دليل المعارض ان كان على نقيض الحكم نفسه فقلت وان  
كان على ما يستلزمه نفس واما ان يكون بدليل اخر وهي المعارضة المخالطة والمعارضة  
في المقدمة ان كانت تجعل علة المستدل معطولا والعلول علة معارضة فيها معنى المناقضة  
والامعارضة فيها معنى المناقضة والامعارضة حالصة ولقائل ان يقول بعد ما  
ذكرنا يترا العلة كيف يقع معارضتها بطريق القلب الذي هو جعل العلة بغيرها علة  
لنقيض الحكم فتأمل **قوله** فان فيه ابداء علة اخرى لم حاصله ان المناقضة  
عبارة عن ابطال دليل العلة بدون ابداء دليل مبتدا والمعارضة عبارة عن ايراد  
غليظه دليل مبتدا بدون التعرض لدليل العلة ولما كان كل من القلب والعكس مركبا  
من احد جزئين احدهما المعارضة وهي ابداء علة مبتدا والثاني المناقضة وهي  
ابطال الدليل سميها باسم اخر غير المعارضة والمناقضة تبني عنها وهي معارضة  
فيها مناقضة **قوله** فلاق المعارضة قصد به الخ قال بعض الشارحين انما  
جعل المعارضة اصلا ولم يقبل مناقضة فيها معارضة لما ان ابداء العلة بمقابلة دليل  
المحجب سابق عن ايراد النقص لانه لم يخلو الحكم بجعل ما هو السابق اصلا وفيه



نظروا ان العارضة عبارة عن تسليم الدليل دون المدلول لدليل اخر والنقض عبارة عن  
منع الدليل لتخلف الحكم في مورد المنع بعد تسليم لا يجوز عند اهل النظر وانما المنع قبل  
التسليم متى يكون المعارضه سابقه على المناقضة حتى يكون لصلا فوجيه السارح اولي  
**قوله** لاستلزامه اجفاج التقيضين وهما تسليم الدليل وعدمه لان المعارضه عبارة  
عن تسليم الدليل كما مر والمناقضة عبارة عن منعه والتسليم والمنع تقيضان **قوله**  
وهو في اللغة على تحيين اهما جعل الشيء اسفله لقلب القصة والثاني جعل ظاهر الشيء  
بلخيا لقلب الخراب وكلاهما يرجع الى معنى واحد وهو تغيير التعليل الى هيئته بخالف  
الهيئة التي كان عليها **قوله** لان العلة اعلم من الحكم والحكم اسفل فبطلانها بمنزلة جعل  
الانا منكم ما لكن عن الما يكون معارضه اذا اقام المقترض دليلا على بطلان علة ما ادعاه  
المعلل علة الا انه ما نفع مع السند نعم لو اثبت كون العلة معلولا لزم بطلانها لان  
معلول الشيء لا يكون علة له وما يقال من انه معارضه في الحكم من جهة ان السابيل عارض  
تعليل المستدل بتعليل اخر لزم منه بطلان تعليله فلو لم يطل ان حكمه المترتب عليه  
ففيه نظرا لان بطلان التعليل لا يدل على انتقال الحكم بخوار ان يثبت بعلة اخرى وانما  
قللنا ان في القلب مناقضة لانه يبطل به علة الجيب حين جعلها حكما **قوله** لعدم  
اختلال الوصف ان يكون حكما شي عبا اي وعدم احتمال الحكم التام به ان يكون علة  
**قوله** التماس حسن جلد بكرم مائة جلد وجرم تهم كالمسلمين الى فانهم اخذوا  
جلد البكر وجعلوه علة لجرم التهم فقلب عليهم ذلك ونقول المسلمون انما جلد  
بكرم مائة لانه جرم تهم فيجعل ما جعلوه علة وهو جلد البكر معلولا وما جعلوه  
علة وهو بضم التهم علة فيبطل به **قوله** هناك معارضة صورة حيث عدل  
السابيل بتعليل يدل على خلاف الحكم الذي اوجبه المعلل ولكن فيها معنى المناقضة  
لان ما جعله المعلل علة لما صار حكما في النفس عليه بتعليل الغالب واحتمل ضرورة  
حكما فسند الاصل وخرج من ان يكون مقبضا عليه للمستدل في الحكم المطلوب فيبقى قيا  
بلا مقبض عليه فيبطل واعترض بانه منع مقدمه دليله تسلم دليله فلا يكون معارضة  
ثم المناقضة كما مر وجود العلة مع تخلف الحكم وههنا ما لزم هذا التحقيق ما قابل ما لزم  
الحكم ما جعله العلل علة وهذا ليس بخلف الا ان يقال ان الغرض من بيان الخلف  
بيان تخلف التاثير وفرض حصل واجب بان السؤال انما يريد ان لو كان المراد من  
المعارضة والمناقضة المعنى المطا المصطلح كما طمعه وليس كذلك بل المراد بالعارضة  
هنا معناه اللغوي وهو القابلة على سبيل الممانعة وكذا المراد بالمناقضة  
معناها اللغوي وهو الابطال فافهم **قوله** ليس المراد انه اذا ورد ندفعه بهذا  
الطريق قال لم يلج الكشف ليس المراد بالخاص انه اذا ورد بدفعه بهذا  
الطريق بعد ورود بل معناه انه اذا اراد ان لا يرد عليه هذا القلب فطرق

ان يخرج الكلام تحت الاستدلال لا يخرج التعليل ملت وهذا ظن فيه ان العلل سار  
مستقلة بالطلب فلا يلزم ان يكون علة وفيه نظرا لان العلل مستقلة لا يخلوا اما ان  
يخرج بان هذا علة لادال اولاد على التدين من يمكن التداوله اما على الاول فبيان  
تقوله العلة كما تطلق على الموتر تطلق على العرف والمراد هو الثاني فلا يضرها القليلة لان  
الشيء جاز ان يكون معوضا لشيء وذلك الشيء يعرف له ايضا كالتاريخ الدخان واما على الثاني  
فبيان نقول غرضي الاستدلال بيقوت احدهما على الاخر وما ذكرت من القلب لا ينافي غرضي  
فظهر ان العلل لا ينقطع بالقلب وله ان يتخلص عنه بهذا الطريق ولكن لا يتم للعلل  
هذا الا اذا كان بين الحكمين تلازم في اليقوت شرعا حتى يمكن ان يستدل بيقوت كل  
منهما على يقوت الاخر ويكون كل منهما دليلا على الاخر ومدلول لاله كما مر من **قوله**  
لان الدليل ليس مثبت بل مظهر ما العلة فمنفيه فلا يجوز ان يكون كل واحد منهما  
مستبنا للاخر لان العلة سابقة على المعلول رتبة فيلزم فلا سبق كل واحد منهما  
على الاخر وهو محال كما بيناه وفيه شيء فان المثبت في الحقيقة هو الله تعالى  
والاضافة الى العلة فيه تسامح واذا كان كذلك فلا فرق بين الدليل والعلة  
فتأمل **قوله** كقولهم الصوم عبادة يلزم بالندب ويلزم بالشرع يعني صوم النطق  
وصلوة النطق عبادة تلزم بالندب وتلزم بالشرع لان كلما يلزم بالندب يلزم  
بالشرع اذا صح كالحج فان قلت الحضم هذا بان قال الحج انما يلزم بالندب لانه  
يلزم بالشرع لانه يلزم بالندب فنقول نحن نستدل باباحة الحكم على الاخر  
بعد ثبوت المساواة بينهما والندب مع الشرع في الاحباب كما لم يعين لا يفضل  
احدهما عن الاخر لان النادر عهد ان يطع الله فيلزمه الوفا به فكذا السارح  
امر بحفظ ما ادي من العبادة ونهى عن البطلان او فنقول النذر والشرع معلولا  
علة واحدة وهو الوفا بالعهد الا ان العهد ثمة بالقول وههنا بالفعل وهو  
اقوي فصح الاشتراك **قوله** وهذا الخلق انما يصح اذا ثبت ان ثمة الشيء السمين به  
يشاويين فان قيل ان اريد المساواة من كل وجه فيصور ركيف والمال متبدل  
والنفس مكرمة فان قيل ان اريد المساواة وان اريد من وجه فالفرق لا يبرأ جيب  
بان المراد المساواة في المعنى الذي بين الاستدلال عليه كالحاجة الى النقر في الولاية  
فان قيل قد يتحقق الحاجة الى النقر في المال كيدنا تلك الصدقة بخلاف النفس  
فلها تباخر الى ما بعد البلوغ اجيب بانه قد يكون بالانفس فيحتاج في النفس لعدم  
الكفر بعد ذلك ولا يحتاج في المال لكثرة فيقتضا وبان **قوله** والثاني قلب الوصف  
شاهد على الحضم بعد ان يكون شاهدا له حقيقة هذا القلب بطريق قولك  
الاستدلال على علة الحاقا باصله فان قلت ان لم تغرض السابيل في القلب ليقبض  
الحكم المعلل لم يفرح ذلك في دليله وان تغرض لا يمكن اعتباره باصل المستدل ولا بانه



بقية لا سخالة امتضا العلة الواحدة حلل من منها فمن قلت شرط العلية شيئا الاصل  
على حلل من غير متناهيين في ذاتها تداخعا في الفرع بدليل منفصل وان لا يكون  
مناسبتة الوصف للحكم ونقيضه حقيقة بل اقتضاه واذا كان كذلك يصح حصولها في  
الاصل من غير سخالة لعدم منافيتها وعكس ان تكون العلة مناسبتة حكم في نظر  
المتدور ونقيضه في نظر السابيل الا ان هذا النوع دون النوع الاول **قوله** بعدم  
تعيينه يعني انما يتبين الشارع والحاصل ان صوم النصارى وان ساوي صوم رمضان في مطلق  
التعيين لكنه يفارقه من حيث ان صوم النصارى انما يتبين بالتشريع من العبد وصوم رمضان  
متبين من غير الشارع قبل التزوج نصا وصوم النصارى بطلب العلة حجة لنا بعد ما كان  
حجة علينا لزيادة وصف وهو بعد عدمه لا يقال القلب انما يكون بتعريف الحكم  
بذلك الوصف بعينه فلوريد عليه وصف اخر لم يكن ذلك الوصف بعينه علة فلا يكون  
قلبا لاننا نقول الزيادة تعين الاول لا يعين وهذا لان الحكم لما قال هذا صوم فرض  
ولم يبين انه متعين في هذا الوقت فليدعى علينا حجة خاصة ان الة لا يهاجم ليمكن  
من الجواب فليس ذلك تعييرا وانما هو تفسير لبيان محل النزاع في مقام الاحتجاج **قوله**  
واعلم ان تجويز الاعراض الحاصلة بغير الاشكال كيف يصح القلب بغير علة على العلة  
الموترة وهو شتمل على المناقضة وهي لا يحمل المناقضة على ما مر ويمكن ان يجاب عنه بان  
قبوله واما المعارضة بغير قبيل قوله تعالى توفى المالك من ثمنها فيكون ذلكا المعارضة  
التي فيها مناقضة كوعي العكس لانها تزد على العلة الموترة وانما الوارد عليها هي المعارضة  
الخالصة فقط واما جواب العلامة المفسر يكون المناقضة تثبت في ضمن المعارضة  
وهي تزد على العلة الموترة وكما من شى تثبت منها لا فسادا فليس بظاهر لانه ان عني بذلك  
ان المعارضة الخالصة هي التي تزد على العلة الموترة فليس ولكن لا يتم التقرب وان عني  
به ان المعارضة بغيرها تزد عليها فمنوع وانما دعوي كون المناقضة في ضمن المعارضة  
فهو لان المعارضة التي فيها مناقضة مجموعها اسم لنوع واحد لانها معارضة فساد  
ومناقضة صفة كما ظن على ما يظهر لصاحب التامل والحق ان القلب انما يزد على العلة  
الطردية دون الموترة الا تزي الى قول صدر الاسلام ان القلب الاول انما يجاب في كل طرد  
جعل الحكم فيه علة والقلب الثاني يزد على كل طرد ما لم يظهر التاثير كيف حضر نوعي  
القلب بالعلل الطردية **قوله** وهو صنف اي فاسد فسر المشرح الصنف بالفساد  
نظرا الى ان يقول انه لا يقبل وهو مختار المصنف والاصح هو قال بصحة كما سياتي  
**قوله** فتولم اي قول اصحاب الشافعي في نافلة الصلاة والصوم هذه عبارة لاجم  
في فاسدها اذا فسدت فلا تنجز بالتزويج فان كل عبارة تجب بالتزويج كجاء المضي فيها  
اذا فسدت كما في الحج فيلزم حكم عكس التفسير ان كل عبارة اذا فسدت لا يجب المضي في  
فاسدها لاجب بالتزويج كالموضي فيقال لهم عند ارادة قلب هذا الدليل عليهم لو كان

ما ذكرتم من نقل الصلاة والصوم نظر في عدم حوازا لامرافيه بعد المسارح ما  
ذكرتموه من العليل لوجه ان لا يتلف الحكم بالنسبة الى المنفعة والتزويج كما في الوضوء  
**قوله** بطلت لنافلة التي هي شرط القلب فالبطلان لا يقول لم ان يقولوا ليس منافض  
الحل من ذات شرط صحة القلب بل انتفا الجميع بينهما بدليل منفصل كان لتحقيقه وقد  
وجد لان يتوكل الاستواء الاستواء مستلزم الاتفا على المستند ويعلم دفع هذا  
السؤال من الوجه الثاني وهو الخ العكس لغة عبارة عن رد الشيء عن سنه وطريقه الاول  
ما خرد من عكس المرأة فان نورها يرد نور بصير الباطن فما وراه على سنه حتى يري وجهه  
كان له في المرأة وجهها اخر واصطلاحا عبارة عن تعيق نظر الحكم المذكور بنقض علة  
المذكورة رد الى اصل اخر وهو من مبيح العليل لا السابيل وكان ينبغي عدم ذكره اذا المقام  
بيان مبيح السابيل لا العليل لكن ذكره تقييما للناقد في رد قول الشافعية **قوله** والنوع  
الثاني من العكس لم يتقدم نوع اول من العكس حتى يكون هذا تائيدا الا ان يقال جعله ن  
تائيدا باعتبار ما تقدم من قوله وهذا النوع من هذا العكس قال في الاسلام العكس نوعا  
اخر ما رد الشيء على سنه الاول وهو مبيح لترجيح العليل فالنوع الاول من باب المعارضة  
اصلا والثاني معارضة فاسدة وليس بعكس حقيقة بل هو قلب وانما ذكره هنا باعتبار  
ان احدى وجهه معارضة صورية وان كانت فاسدة والثاني اذا الشيء على خلاف **قوله**  
هي نوعان اي ما يطلق عليه اسم المعارضة سواء كانت مقبولة او غير مقبولة والام يتناول  
النوع الثاني منها اسم المعارضة الخالصة بالنظر الى ذاتها تائيدا حصة في حكم الفرع ولكنه  
في علة الاصل كما سياتي بيانه وبالنظر الى الفرع والاصل نوعان **قوله** هذا النوع اصح  
المعارضات الفرعية **قوله** مغالبة محضة فتمتخ العليل بها المرافعة كان من العكس لاجز  
امناعا لا يمكن العمل بها الا بعد ترجيح احدى هذا الاشكال بظاهر او رده غالب  
الترجيح ولو قيل في الجواب بانه معارضة فيها معنى القلب فيكون ابراده في النوعين  
مغري بمسائل في ابراده بين ان لورده معارضة او قلنا او بانه اورد فيهما باعتبار  
ما اشتمل عليه من معنى المعارضة لم سعد وقد خلص عن هذا الاشكال من لم يتعرض  
لنظم المعارضة الى الخالصة والمستوية بالمعاقضة كالفاضي ابي زيد ونحو الآية  
جداق من تعرض له كفي الاسلام ومن تابعه كالمصنف **قوله** وما ذكر في بعض الترويح الخ  
ليشتر بذلك الجواب العلامة الشافعي حيث قال ان القلب معارضة ذاتا ومناقضة هنا  
فاورد هنا نظرا الى ذاتها ولم ينظر الى ما فيها انتهى وهذا الجواب لا يدفع الاشكال اذ  
ظهور مع كونها متضمنة للمناقضة وعكس ان هو والقلب شتمل على اعتبار من وقطع النظر  
عن احدى ما يترافا يورده على يكون بذلك الاعيان ولكن يقرب تفسير معنى  
الحكم المتعارف فيه على وجه يتقيد به السابيل ما اتجه العليل او يثبت به مما تقدم  
بل يكون الثابت به مستلزما لا متفعا للحكم الذي اتجه العليل ان لا يورده



كانت هذه المعارضة فاسدة لان السابيل لم يثبت بها خلاف حكم المستدل لامر محال لا نقدا  
فثبت بجمع ثمة معنى المعارضة لاننا لم نحلل المفارقة بغيرها لتكون التوبة معارضة بل حكما عليه  
بوجه التوا والسوية بين الابتداء والبقاء حكم الاجزاء لم يتغير ضلله العللي في استدلاله وانما اثبت  
الاستواء من بسببه وراه فلم تكن معلومة بالحكم المتنازع فيه ولا دافعة له فلا يكون صحيحة  
لكن فيها شبهة الصحة فان السابيل لما اثبت الاستواء المذكور لزوم الافتراق بين بيع العبد المسلم  
وشرايه فلم تكن معلومة بالحكم المتنازع فنقص معلومة بالمتنازع فيه ومثبتة لما انفاه العلل  
من هذا الوجه فصح بهذا الاعتبار ومع هذا جهة الفساد فيها ارجح لان تعلوقها بحل النزاع  
لم يثبت الا بعد ابتداء تعليل من سبيل اثبت به التوبة بين الابتداء والبقاء وليس شرارة  
ذلك وانما من شأنه الابطال واستشكل ايراد هذا النوع في اقسام المعارضة لخالصه لان  
جهة صحة يستلزم ابطال تعليل العلل فلا يكون معارضة خالصة لان هذا قلب في الحقيقة  
فيكون فيه ابطال لتعليل المستدل واجيب بانه لما كان من اصغف وجوه القلب لكونه لا نقدا  
فيه صح ابراهه في هذا القسم **قوله** فان عارضة الخصم فالمراد ابو يوسف ومحمد فان عندهما  
يثبت النسب من الثاني **قوله** هذه المعارضة في الظاهر فاسدة لاختلاف الحكم الخ ومن  
شرط المعارضة ان يكون الحكم الذي هو مورد البني والاثبات واحد وقد فات هذا الشرط  
من حيث لم يوجد فيها فرض لما لم تكن العلل بعلة وكان ينبغي ان ينقل السابيل بعلة النسب عن  
الاول لتوارد البني والاثبات على حكم واحد فيفسد المعارضة بهذا الوجه لفقد شرط وهو جاز  
الحل ولكن لما تعدد اثبات النسب من الاول بعد ثبوت ثمة من الثاني لعدم صحة ثبوت ثمة من حيث يثبت  
هذه المعارضة بنى النسب عن الاول وقد وجد ما يصلح سببا لاستحقاق النسب من الثاني وهو  
الفرائض فاسد فصح في هذا الوجه واخلج العلل اذن الى ارجح ما ادعاه ليهتم به المطلوب  
فمعارضة الخصم الخ ورد بان صحة الفرائض وقيام حقيقته الملك مع وجود الغيبة ارجح واوول  
بالاعتبار من الخصم ووجود الجاح الفساد انتفا حقيقته الملك لان الفاسد سببه الحق وليس حق  
والصح حق وليس بمشبه للحق فثبت بالفساد شبهة وما يثبت بالصح حقيقة والاشبه لان  
الحقيقة فيما يثبت الحقيقة اولي بالاعتبار مما يثبت البهمة ولا يلزم على هذا التركيب لو ادعى  
معانين ولا جارية مشتركة حيث يثبت بنبوت نسب كل واحد منهما وكذا اذا ادعى القبط  
اشان فانه يثبت النسب بينهما حتى يثبتا ومرتانه لان ذلك بطريق السريكة في النسب اذا اب  
احد ما حقيقة لكن لعدم اولوية احدهما على الاخر يضاف الولد لكل واحد منهما في حق الاحكام  
الاخرى لو ظهر لاحد من ارجحان توجه من الوجهين ثبوت النسب هذا والفرق بين المراج  
والخامس ان في الرابع معارضة حكم اخري في ذلك المحل كما في ثبات ما لم يثبت الاول وفي الخامس  
معارضة با ثبات ما اثبت الاول في محل الاول **قوله** سواء كانت بجهة لا تقدي او بجهة  
الى جمع عليه او يختلف فيه اما لو اقام الدليل على بغي علمه بعد ما اثبت العلل علة فمقبول  
انفا كما في النسخ فبطل هذا ينبغي ان يكون المعارضة في علة الاصل اربعة انواع واحدها

بوجه والثلاثة من سبيل **قوله** قاله اذا اطل اليه في بيع الجدي بل الجدي له ولغيره  
هذه معارضة باطله لان ما يثبت على علة ظاهره **قوله** انما هو مستبعد من  
الاعتقاد حكم بطلانها وهو التقديري اذ لا يفرع عما يمكن تعلق الحكم اليه واما حجة بطلان  
بمن التقديري بطلت واذا بطلت بطل التعليل بها لخلوه عن الفائدة واذا بطل التعليل  
بها بطلت المعارضة المستبينة عليه والمراد بالسابيل في النوع الاول السابق بان يقول  
الغني في الاصل وهو الخطه ليس ما ذكرت وهو كونها سكرانا والغني فيه هو لطم وهو معلوم  
في الفرع وهو الخبز وهذا الغني وهو لطم سعودي الى فرع يختلف فيه والطم ينحدر اليه  
وانما بطل هذا ان الفسما ايضا انهما ليسا متعلقين بحل النزاع الا من حيث ان العلة التي  
ذكرها السابيل فيها غير موجود فيه وذلك غير معتدل لان عدم العلة لا يوجب عدم الحكم  
فلا يصلح دليلا عند عدم حجة اخري فكيف يصلح دليلا عند ثبوت حجة اخري على ان قد  
يثبت بطلان متعدي على سبيل البطل فلا ساق في بين ما ذكره العلل وبين ما ذكره الفسما  
وهذا هو المستور بين اصحابنا وذهب بعض النظار الى تصحيح المعارضة في الاصل لان  
الحكم يثبت بعلة مختلفة فان قلت بثبوت الحكم الواحد بعلة مختلفة على معنى انه يثبت  
بكل واحدة منها بمتنع والا يلزم اثبات الثابت بل ثبوتها اما بواحد او بال مجموع وعلى  
التقدير ان لا يكون ثبوتها بعلة مختلفة ويكون علمه وصف السابيل منها فيه لعلمه وصف  
السبيل قلت بعد ان تسلیم علل الترع موجبات انما يغني بالواحد عن الواحد بالنوع لا بال  
بالتحقق فلا يلزم منه اثبات الثابت حقيقة ان الثابت بالعلل احكام متعدي بالتحقق الا ان  
انه لو وقعت فاره في جوفات فصار الحرج لا يظهر وان زالت بجائسة الحرج بقائسة الفاره  
لكننا نكتفي باطلاق الجائسة بسموها لهما سموها **قوله** اعلم ان المعارضة في علة الفليس عليه وهو  
الاصل ثم مفارقة عند الجمهور وهو مختار فخر الاسلام ونسبه المصنف رحمه الله وذلك لان  
المقصور منها بن الحكم في الفرع وعند بعض من عارضة لان حاصل هذه المعارضة راجع الى  
المانعة من قبل والمفارقة لا ينقل وعند بعضهم المعارضة في الاصل والفرع جميعا في المفارقة  
في لواقتصر على احدهما لا يكون فوقا ولما كانت على احدهما لا يكون فوقا ولما كانت المعارضة مفارقة  
وهي من الاستواء الفاسد التي لا تقبل من سبيل وان كانت صحيحة في نفسها فبطلت المصنف  
رحمه الله ابراهه على طريق تقبل منه فقال بكل كلام صحيح وقايله هذا معروفة طريق الايراد الصحيح  
وهو ان يدرك في الاعراض على سبيل الممانعة المقبولة دون المفارقة المودودة وهي من اجل  
الفراد **قوله** لان الاعناق الخ علل اصحاب الساق في هذه المسئلة بان الاعناق تصرف  
من الراهن بدلا في المرفق بالابطال اي يبطل حقه في الرهن بدون رضاه وهو ابيع بالدين  
منه والحق المدايم عندنا فكان مردودا كما اذا باع الراهن الموهون بغير اذن المرفق فقال  
امل الطرد من صاحبنا المرفق بينا ابيع والاعناق بين وذلك لان ابيع يحل البيع بغير اذن  
بسمك القول بانفا ده على وجه يمكن المرفق من حجة بخلاف الحق فانه لا يحل البيع



بعض الوقوع فلا يظهر من الحق المزمع في المنع من انقضاء فينقذه لارنا هذا معنى صحيح في نفسه ولكنه  
يخرج مع توجهه لانه اورد على سبيل الفرق من جهة ليس له ولاية الفرق وهو السبيل فيكون فاسدا  
لا يقبل ولا الوجه في ابراده على وجه الممانعة لتقبل ان يقول ان القياس بعد حكم الفصل الى الان في  
من غير تغيير وكفى لا نسلم وجود هذا السبيل هنا لانك اذا دعيتم ان حكم الاصل وهو البيع البطلان  
فهو ممنوع لان الحكم عندنا في بيع الواهب التوقف لان حق الميراث لا يمنع انعقاد البيع من الرهن  
بالاجماع حتى لو تقرر ان يذهب حق الميراث ثم البيع واذا كان كذلك لا يكون الحكمان بينهما تلاق  
فيكون معتبرا لاحديه وان اردت التوقيف في الفرق ايضا الرضا بان العنق لا يخلو البيع فلهذا  
ممانعة صحيحة فان قلت كان يكفي في توجيه هذه الممانعة منع حكم الاصل وهو بطلان البيع  
قلت هذا اذا كان المقصود بحجود المنع اما اذا كان الغرض بيان الفرق الذي ذكره المعلق فلا  
ينبغي ذلك الا بالطريق الذي ذكره السبيل ولا يقال لو قال السبيل حكم الاصل الموقوف ولم تجد  
في الفرع لكان كافيا لان ذلك قد دفع لما عسى ان يلزم المعلق التوقف في الفرع **قوله** لان الجمع  
بين التيق والاثبات محال لان المقصود من عني انما كان السبيل الترجيح اذا قامت العارضة  
فيه لا دليله اعمالها لا امالها ولم يمكن العمل بالمعارضتين لاختلاف الجمع بينهما في حالة واحدة  
في محل واحد وليس احدهما اخفى بالعمل من الاخر لقيام المعارضة فيصير الترجيح **قوله**  
فان لم يثبت للحيث الترجيح ما مقطعا وان لم يثبت له ذلك فللسبيل ان يعارضه بترجيح علمته  
اذامكنه ذلك لم يبطل المعارضة ووجب المصير الى دليل اخر او الوقت فان لم يمكنه ذلك لزمه  
ما ارجاه المحيب وان كانت قطيعة من احد الجانبين وظينه من الاخر اتيوت المعارضة من الاصل  
لعدم التناهي فضلا عن الترجيح **قوله** واجيب عنه بان الغير راجع الى رجحان تيقم من الترجيح ويكون  
الغير عابدا على مذكور معني نحو قوله تعالى اعدوا لهم ما قربوا اقرب للشقوي اي العدل فانه مذكور معني لولا  
اعدوا عليه او بانه اراد بالترجيح الرجحان فذكر المورور ابراه الاثرا واطلق الزوم واراد المورور  
اذا الرجحان لازم للترجيح **قوله** ومعنى العبارة الكنف والظهار في صاحب التحقيق العبارة معناها  
لغة المتغير اذا استعملت بدون صلة عن في الغالب ان كنتم للزوم يا بقر و فاذ او ملئت بكلمة عن معناها  
المكتم والمبني لا يعني يقال عبرت عن فلان اي تكلمت عنه ومعني قولم هو عبارة عن كذا اذا لفظ معناه  
كذا هذا حقيقة العرفية التي لا يقيم منها غيره في اصطلاح الفقهاء وعبرتم ولا يصح الكنف والظهار مع  
كلمة عن اصل الجاهل اعل الاظهار والكنف في هذا المقام مع وجود كلمة عن كما ذكره بعضهم من هذا انه  
ذلك معناه اللغوي خروج عن قواعد اللغة والعرب والله اعلم **قوله** يعني لا يكون ذلك الشيء الذي  
يقع به الترجيح دليلا بنفسه حاصله اذا الترجيح انما يقع بما لا يتصور به العادة لبيكون نازلة  
منزلة الوصف من الموند عليه لا بما هو اصل يقوم به العادلة والمعارضة ابتداء مثل ومنه الرجحان في الزوم  
موزانة تلي لا يقوم به الممانعة ابتداء ولا تدخل تحت الزوم منقردة عن الميرد عليه قصد الكيفية في  
الفرق وهذا لان الترجيح ضد التطبيق ضمان نظير في الزوم او الجليل بما لا يندرج به المعارضة حتى  
جاز في نفا الديون بانها بقوله بل الله عليه في الزوم ان حين استقرى راويل بدو من زان

وارجح فاما معاشرا لا يبيها كذا ترك رواه اصحاب السنن الاربعة لتتولد منزلة الاوصاف ما  
اذا كان الفضل ما يقع به الرجحان بانفراده بان زاد على المعترفة درهما مثلا للزوم الربا  
اذ لا يجوز ان يكون منه بطلان هبة المتاع حيث يكون هبة باطلة حيث لا يجوز لان ما  
يقوم به العادلة ويكون مقصودا فالوزن يكون مقصودا في التملك وهو ليس بمميز فيكون  
الحكم فيه البطلان كما هو الحكم في هبة المتاع قال بعض اوجاز الترجيح ما يصلح للمعارض في النوم  
الترجيح بلا مرجح وهو فاسد ببيان ان الترجيح انما يكون بمعنى زائد في احد الدليلين فلو  
جاز الترجيح بذات ما يصلح للمعارض لا يكون بمعنى زائد وهو ليس الا الترجيح بلا مرجح فيلزم النفا  
**قوله** بل يكون وصفا للذات غير قابل بنفسه اي تابع لغيره كجز الواحد الذي يرويه عدل  
ففيه مع جز الواحد الذي يرويه عدل غير فقيه اما اذا كان غير تابع لا يكون ذلك رجحان  
كالنقض مع القياس فلا يقال النقض راجح على القياس لعدم المعارض اذا الترجيح انما يكون بعد  
ثبوت المعارض المبني على المساواة بل الواجب في مثل ذلك العمل بالاقوي وترك العمل بالاضعف  
لكونه في حكم العدم بالسنة الى الاقوي والحاصل ان المعارضة تختص بما اذا تساوى بالدليل  
المستأنيان في القوة وما اذا احدهما اقوي بوصف تابع وقد تقدم ما هو اوفي من ذلك في  
فصل المعارض من الحج فلا تغفل **قوله** كما اذا كان احدا المتبين نفا والاخر طامرا او  
احدا ماضرا والاخر حكما او احدا ماضرا والاخر كتابية او كان احدا ماضرا منهورا او متواترا  
والاخر خبر واحد وكذا دليل القياس اذا تعارض ما يترجح احدهما لقوة فيه كالاختصاص  
مع القياس كذا قيل ولما قيل ان يقول لا يبرم هذا ترجيحا لا لتمامه على المعارضة الحقيقية  
المبينة على التماثل او لامارة بين هذه الأدلة ويمكن ان يجاب بان هذه معارضة صور  
من حيث ان احدا الدليلين يتنصفي عند ما يقتضيه الاخر لا بالاعني المصطلح لان هذه  
الغايي يثبت قوة في احدا الدليلين لمست في الاخر **قوله** وانما يترجح بقوة فيه كثر  
الاثر في عمدة القياس والعفة والعدالة والضبط والاثقان في رواية الخبر والاحكام  
والتميز والمصانة والمراعاة والحقيقة في نص الكتاب لا بقوة مكسبة من احترام خارج  
عنه فنص اخر وحديث اخر وقياس اخر وعن بعض شايخنا انه يترجح ما حصل له موافقة  
من المتبين المتعارضين بالقياس لان القياس غير معبر في مقابلة النص فكان منزلة  
الوصف لما يوافقه منهما تقسيم من محار الاصح خلافة لان القياس من جليل ما يصلح حجة  
بنفسه بطريق الاصله وان لم يكن حجة في هذا الموضع **قوله** حتى ان حرج رجل جلا جرحا  
واحد خطا وجرحه اخر جراحات خطا كل واحد منهما مصلحة للفعل وكذا اذا كانت الجراحا  
كلما يحجب التماس عليها لان كل جراحة من جراحات من تعددت جراحاته على تامة  
مصلحة لمعارضه جراحة صاحب الجراحة الواحد فلا يصلح ان يكون بعضها ومفاد بعض لانه اصل  
بنفسه فلا يكون تابعا لغيره فيحقق المعارضة بين كل من تلك اي احاط المتعددة وسبيل الجراحة  
الواحد على وجهه كان لم يكن غير مما يقتضي المعارضة بينهما وبين على وجه يلزم التسوية في لزوم



الموجب وقيد تحت الخ والواجب فيه هو المطلوب من اداء المبدى رجع الى ما علم من مخرج الخارج ولم  
يكن يلزم بهما تعاضلا لعدم العمل بها وبلحدهما لان العلة هي ما لا يكون له لا يمكن المخرج بل لا  
يرجع على ان احدهما يحمل انه متزوج فانه اساقط او يجب المبرر ان دليل الحر مسلم عن المطلوب فيخرج  
منه حكم الحادثة ويضاف الحكم اليه لكونها التخصت عالم يوجد فيه نفس اساقط الدليلين بقوله  
اذا عدل الى السنة ووجد فيها حديث موافق لاحدي الايتين وعمله يكون ترجيحها الى مسلم لانه اذا  
فلنا ساقط وصار العمل بالدليل السالم عن المعارضة لا يتناهي هذا الكلام فلاننا فاة في كلام المصنف  
لكن نقابل ان يقول اذا قلتم بالساقط ووقع العمل بالدليل السالم عن المعارضة فلم لا يجوز لنا  
الايتين ووقع العمل بالاله السالمه عن المعارضة وكذا في السنة وجاب عنه بانه يلزم من هذا  
جديد الترجيح بكرة الأدلة ومذهب المصنف وعامة الاموليين لا يرون ذلك كما قدمناه  
وهذا هو الموجب لقولهم في فعل المعارض اذا المعارض اذا وقع بين اثنين فالجمل الى السنة واجب  
وان وقع سنن فالجمل الى قول الصحابة واجب ولم يقولوا الى انه اخوي او سنة اخوي لانه لا يرون  
الترجيح بكرة الأدلة اذا كان موافقا للحديث الواحد **قوله** صورته ادا رستوك له لا يخص  
نفي السبيل فيما ذكر بل من مورها اذا كانت مشتركة بين ثلثة ولا حدما الثلثان ولا اخو  
السدس وللثالث السدس فباع ملج السدس نصيبه وطلبنا لآخر ان السفة فان السدس من المبيع  
يكون بينهما نصيبين عندنا وعند الشافعي يكون بينهما اخماسا ولما جالس **قوله** لان  
السفة من موافق الملك اي منافعه وتمارته ليكون المبيع مقوما على قدره فلنا بل علة الاحتياط  
انما هي التركة وهي تحققة بكل جز وان قل وما دهمنا اليه اول الخلوه عما في قول الشافعي من ان  
فانه جعل الاحتياط وهو حكم العلة متولدا من العلة وهي الملك ومنه متقسما على اجزائها  
وليس كذلك لان الحكم يثبت بايجاد الله تعالى له مقارنا للعدد لا بطريق التوكيد من العلة  
عند اهل السنة والجماعة ولا ينقسم على اجزا الجز من الجز الحكم العلة لما يلزم عليه من لزوم القول  
بجلته كل جز من اجزا العلة وهو مخالف لموضع الشرع فان الشارع جمع العلة على الجميع الحكم  
فالقول بالانقسام فيكون ترجعا مبتدأ وهو باطل وقد تركنا اراج رحمه الله تعالى هذه المسئلة  
لنا وعلى المضم وهو ما لا ينبغي والحاصل ان السفة على عدد الروس عندنا وعند الشافعي على  
عدد الاضياء **قوله** وانما وقع المسئلة في النقص وان كان واحد بكرة الاتصال لما ذكرنا ويجوز  
الترجيح بقوة الاتصال كالخيط في نفس المبيع او حقه تقدم على الجار بسبب الاحتياط وا  
في الخيط اقوي لوجود اتصال كل جز من المبيع بجز من ملكه وقوة السبب موجد للترجيح  
**قوله** لينا في خلاف الشافعي فانه لا يقول بالسفة **قوله** لان المعنى الذي صار به الو  
حجة هو الا ترضا والمفرد من الحجة هو الا يترذل قوة اثرها على قوتها لان ثبوت  
المطلوب بحسب ثبوت العلة والقوة هي الترجمة فكلما كان الا متواقي كان الا  
بالوصف اوله **قوله** كذا احتج اي السدي قوي اثره في معارض  
القياس الذي ضعف اثره وهو من في تلك المسائل

التي قد ساء حالها في بحث الاستحسان وهو ما عده في تلك المسائل التي قد ساء حالها  
بما لا يكاد يحصى ومن هذا النوع الخبر فانه لما صار محجبا بانضاله للرسول صلى الله عليه وسلم  
وجبه وحجانه بما رده به معنى الاتصال من الشهادة ثقتة الراوي وحسن ضبطه وانقائه  
وضلاحه **قوله** لان هذا مخصوص في الصوم ايضا لان الغرضية لا توجب الا الاشكال  
باجاب المأمور به لا التعيين فان المبيع مطلق النية وبنية النقل عنه ايضا  
فيكون انما يختص ببعض العبادات والاصل في العلل التقديرية **قوله** بخلاف التعيين  
اي بخلاف ما علمنا به من وصف التعيين فانه ليس بخصوص محل النزاع لانه تقديرية  
لا لكل ما هو عين حكم لا ثم موجود في المعاملات وسائر الفرائض كالزكاة فانه اذا  
تصدق بما وجبت فيه الزكاة من المال على مصرف ولربها الزكاة يخرج عنها العتق وكالجم  
فانه اذا حج ولربها حجة الاسلام انصرف حجة الى حجة الاسلام وان لربها **قوله**  
المأدبة التعيين المطلق السبب على السبب حاصله ان في عيان المتن ناسخ  
حيث قال بخلاف التعيين فانما علمنا بالتعيين لكن لما كان التعيين سببا  
عنا التعيين المطلق السبب واراد السبب مجازا **قوله** ولو رهب او باع الى احسن  
يرجع الى كل من المصوب والمبيع بيعا فاسد **قوله** وفيه بحث الخ هو بحث جيد  
ويمكن ان يجاب **قوله** فان هو من رمضان انما استغني عن التعيين لكونه متعينا  
بتعيين الشارع وكل ما كان متعينا بتعيين الشارع استغني عن التعيين كعدن  
المسائل المذكورة فان رد المصوب والودائع والمبيع بيعا فاسد او نحوها متعين عليه  
فلا يجب ان يعين وكذا في الايمان بالله تعالى لا تشترط نية التعيين بان يعين الله تعالى  
الفرض مع انه اقوى القروض بل على اي وجه ياتي به يقع عن الفرض لكونه متعينا  
غير متزوج لا قرض ونقل فتاوى **قوله** الا ان الجهات المختلفة والتعدد باعتبار  
الجهات وفيه الاشتراك اعتبارا والوصف وفيه الثبات باعتبار الحكم وكثرة الاصول  
باعتبار الاصل فلا اختلاف بينها الاحسب باعتبارها واعتاد قال الامام ابو حنيفة  
وقل ما يوجد نوع من هذه الثلاثة الا ومعه الاخران ولهذا الرتبة كالمصنف  
مدرج الله مثلا لهذا القسم لان مثال القسم الثاني يصح مثلا له وقال شمس الامينة  
ما من نوع من هذه الانواع الثلاثة اذا قدرتم في مسألة الا ويمكن تقرير النوعين  
الاخيرين فيها ايضا وقيل الفرق بين هذا القسم والقسم الثاني ان في هذا القسم اعتبار  
الموثر وهو كثرة الاصول وفي القسم الثاني باعتبار الماثر وهو الثبات على الحكم المشهور  
وفيه نظرا لان ثبات الوصف على الحكم موجود في صور كثيرة وليس الا كثرة الاصول  
وكثرة الاصول ليست الا هو يعرف باقيني تامل **قوله** وبالعدم عند عدم  
اي الترجيح بالعدم المتعلق بالحكم في جميع الصور عند عدم المتعلق بالوصف  
**قوله** وهو العكس اي لازم للعكس المتعارف فيها بينهم وهو جعل المحكوم به محكوما



عليه كقولنا في كل انسان ضاحك كل ضاحك انسان ضاحك كقولنا كل واحد الوصف  
وجيد الحكم كقولنا كل واحد الوصف كقولنا كل انسان ضاحك كقولنا كل واحد الوصف  
لا زواله عند المناظرة لا لانه عكس هو في هذه الفقرة لا لانه لا يتصور  
لا تنقلا للزوم وليس يمكن منطقي والحاصل ان الوصف اذا كان مطرد منعكس  
بان يكون محال بوجيد الحكم عند وجوده وينعدم عند عدمه كان ارجح من الوصف الذي  
الذي يطرد فلا يتعكس لكنه ترجيح ضعيف لاستلزامه اضافة الرجحان  
لما بالعدم والرجحان لا يدل له من سبب وجودي بالعدم وان كان نفيها محضا لكنه  
معني له اثر في الاشياء غلا وشرا فان عدم الشرط يوجب عدم المشروط  
وعدم الجزء يوجب عدم الكل وعدم غير ما ليس كذلك وحينئذ يكون من ترجيحات  
القوية لا نأخذ في عدم الشرط والجزء لا يوجب عدم المشروط والكل عند ما  
يل هو معدوم بالعدم الاصل وهو لا يتفق بالوجوب **قوله** وما قاله لا يتعكس  
لعدم صحته فقولنا كل ما ليس بركن لا يركن فان المضمرة منكورة وليست بركن  
**قوله** فظهر ثبوتها عند المعارضه يعني اذا عارضه هذا النوع ترجيح احده  
من الاقسام الثلاثة التي تقدم ذكرها كان ذلك مقبدا عليه وينبغي به الترجيح عند عدم  
ما يعارضه من ثم المعدوم وان كان متحققا لا يكون متحققا مثل الاسرار الوجودي  
لانه ثابت من كل وجه بخلاف تحقق عدمه لانه قد يكون متحققا باعتبار حقيقة  
يصلح للترجيح وباعتبار ان تحققه دون تحقق الاسرار الوجودي يكون اضعف وجه  
الترجيح **قوله** اعلم ان المصنف لو قال فقه الاثر وقوة ثباته وكثرة الاصول  
والعدم عند عدمه من البيا كان اولى الى نفسه بوجه الاولوية اخير حينئذ  
ان ما ينبغي به الترجيح اربعة ثم قال بقوة الاثر وقوة ثباته لانه يعبر عن  
ما ينبغي به الترجيح حينئذ الترجيح بكذا وكذا الى ان البيا لا بد له من متعلق وهو هنا  
الترجيح المقدر والدال عليه المذكور كما شك ان المرجح غير الترجيح فكان ينبغي ان  
فقه الاثر ومن حرف البيا كما عمل القاضي بوزيد وشمس الامية اي تلك الاربع  
هي قوة الاثر وقوة الثبات وكثرة الاصول والعدم واجيب بان المقيد بشي  
غير المقيد بشي آخر والترجيح الراجع لهذا المعنى غير الترجيح الراجع بالمعنى الاخر  
فيلزم حينئذ تعدد الترجيح بتعدد ما ينبغي به الترجيح وهو اربعة انواع الترجيح بقوة  
الاشارة الراجحة الاربعة فتأمل **قوله** واذا تعارض  
ان التعارضه كما ينبغي بين الانبياء فتحتاج الى الترجيح كذلك ينبغي وجه الترجيح بان  
لكل من القياسين ترجيح المتعارضين شيان احدهما معني يرجع الى الله تعالى والثاني  
معني يرجع الى الله تعالى والثاني معني يرجع الى الله تعالى **قوله** والعلل  
والشيء يعني احدهما صاحب في المتصورات مستندة منقولة كالوصف لمعنا

فليكن او نشاة فذلك او نشواها او ثوبا فانخذ فيهما او ثوبا فلهذا الاشياء تقطع  
حق المالك عن العينة فيفضل الى القيمة وسلك القاصب العين لكن لا يجوز له الانتفاع  
حين يورثي بدله لانه لما اخرج في هذا العين خزان من القاصب في الموصف وحق المالك  
في العين ولا يمكن التمييز بينهما ولا ابطالها لان كل منها محترم فان ظلم القاصب له  
حقه ولا يمكن اثبات الشراكة بينهما لاختلاف الملكين جنسا فلا بد من ملك لحد  
بالقيمة فترجحنا حق القاصب فتكون العين له لان حقه في الصفة التي احدثها  
وهي موجودة من كل وجه وحق المالك في العين وبقي ثابته من وجهه هالكه من وجهه  
لان له لورثته صورته فترجحنا الصفة الثانية من كل وجه باعتبار معني في الذات  
وهو الوجود فيكون حق القاصب رجحان ذاتي على حق المالك لانه باعتبار حق المالك  
في جانبته وهو كون العين محلا فابايد انه وكونها محلا حال لها الرجحان **قوله** ولو كان  
العموم مقصودا الرجحت المعديه على القاصص الى منه ذهب الشافعية ان العلة  
المتقدمة لا ترجح على العلة الناصرة ولهذا قال القرافي في اخر مستصفا  
ترجح المتقدم على الناصر ضعيف عندي لا يتبدد الناصر وان كثرة الترويج  
يوجد اصل الفروع العام على الخاص والعلة اولى ان لا ترجح لعمومها لانها فرع النص  
لكونها مستطمة منه **قوله** لا يخالط ذات وصف ولتأويل ان يقول الكلام المحال  
في هذه الاقسام الثلاثة انما هو على تقدير تساوي الوصفين في التأثير والملازمة  
وحينئذ لا يجوز ترجيح احدهما مما ينبغي زيادة ظن او يكون بعدا عن الخلاف واما  
عند تأثير احدهما دون الآخر فلا نزاع في تقدمه بالورث وان كان الآخر اكثر او اعم او ايسر  
ويمكن ان يقال ذال محل وفاق وهو لا يمنع وفتح الخلاف في اعتبار او صلوات اخر  
وراذل بقوتها التساوي وينبغي بها الترجيح والاولا مقدم اعتبار الترجيح مطلقا  
صحيحة كانت او قاسدة وهو مما اطنفوا على اعتبارها فافهم **قوله** اي شرع من انواع  
من انواع الدفع لتشبيه ما تنوع كان تنوع مستند ولكي كان ينبغي ان يقول ما ذكرنا  
من انواع الدفع وتكون من بيان ما **قوله** كما قيل في العصب المودع اذا استهلك الوديعة  
لا يضمن خلافا للشافعي ولا يبرئ وهما المراد بالسائل هنا **قوله** مثاله اذا عدل  
جاء اعناق المكاتب الذي لم يرد شيئا الى قد استقل المصلحة في اثبات هذه المناظرة  
من اثبات حكم وهو مقدم متعه من الصفة الى الكفاية الى اثبات حكم اخر وهو عدم  
اجابته بتصلية الرق بالعلة الاولى وهو قبول عقد الكفاية للفتح وهذا ليس  
بانقطاع لانه لما اورد عليه القول بالموجب صار ما ادعاه من ثبوت الحكم الذي  
زعم ان خصه نازعه فيه بالعلة الاولى سلاله واذا سلم الوصف الذي اعتمد به  
الحكم الاول واذا استند لاثبات حكم اخر بذلك الوصف كان له ذلك ولو كان  
باسم ولو كان ان يتطاع في التعليق الاول لثبوت ما ادعاه به **قوله** وبعد الرابع



فقد اختلف في هذا المقام حسب المذهب والكونه انما هو حسب مقتضى الحق  
متمسكا بنقطة الدليل عليه السلام **قوله** انما هو حسب مقتضى الحق  
عليه دليله انتقل الى غير وجهه فلا يثبت له بل يظهر من غير العمل على  
بما التزمه من اثبات الحكم بما ذكر من العلة بانتقاله الى علة اخرى فيلزم تمام الحكم  
بالعلة الاولى **قوله** جازله ان يثبت به علة اخرى ولا يكون هذا انتقاعا  
منه لانه ما من بتعليقه اثبات جميع الاحكام بالعلة الاولى **قوله** لانه ينتقل  
الى هذه الانتقال حين عند قيام الحق الاول ومع الاستثناء اليوم والامام  
الباطل فان المجيب اذا تكلم بكلامه قد بين على من حضر والمهم ليس محذوره  
ان ينتقل الى حجة اخرى اظهر من الاولى بعرفه القوم والطرف فيه ان يقول  
المجيب بعد اثبات علة على اننا نقول او الذي يوضح ما نقول لانه يحصل من  
انظام بعض السمع لا بعض زيادة الامور واعلم ان الانتقال اربعة  
انواع الاول وهو الحكم والكوت كما اخبر الله تعالى عن اللعين بقوله فينت اليه  
كفر الثاني انما وما يعلم بالضرورة الثالث النبي بعد التسليم وهذه النوع الثالث  
تتفق من جانب المعلن والسائل الرابع عجز المعلن عن تصحيح العلة التي قصد بها اساس  
الحكم وهذا النوع من الانتقال انما يكون انتقاعا على حق المعلن دون السائل فانه  
لو انتقل من دليل الى دليل لا يكون به بأس لانه معارض كلام المجيب فادام في المعيار  
بالرفع الصالح للاعتراض لا يكون منتقاعا بخلاف المعلن كذا اشار اليه صاحب الميزان  
**قوله** في معرفة اقسام الاسباب والاحكام والعلل والشروط **قوله** اجملة  
ما ثبت بالحق النبي سبق ذكرها في حق الاسلام بقوله ساء على باب القياس في اصر  
وكذا افضل صاحب التتبع وصاحب المعنى وغيرهم ان هذه الاشياء لا تثبت بالقياس  
عند عامة المتأخرين اذ العلل اثبات ما تتعلق به الاحكام لا يجوز فلا بد من  
ثم التعليل بالقياس انما يصح بعد معرفة هذه الجملة وهي الاحكام وما يتعلق بها  
لان القياس لا يقد به حكم معلوم ثابت بسببه وشروطه بوصف معلوم ولا يستحق ذلك  
الا بعد معرفة هذه الاشياء بنسب وسبيلة اليه فان قلنا لما كان معرفة هذه  
الجملة وسبيلة اليه كان ينبغي تقديمها عليها اذ الرسايل مقدمة على القاصد  
قلنا تقدم المقصود بالذكر لكونه اولي وان كان النبي في الخارج لا يرجع الا بعد  
وجود وسبيلة او كان القياس يحتاج الى حكم هو مقيس عليه وعلة جامعة بينه  
والنوع وهذا القدر معروف في بيان وزن القياس وهو كاف في صحته بعد وجود  
حق في المذكورة كما يحتاج ان يكون ذلك الحكم خالصا عن الغش والاشباه والالوان  
العلة اساسا وهي حكمها لا معنى لاحكامها اخر الوجه الثاني ان الانتقال  
ما هو على اصل الحكم والعلة قلنا اخذت هذه الجملة من القياس وما قيل في القياس

انما تقدم القياس على سبيلته لتكون الخلق من جهة وفيه منطوقان فكلما لم يسل  
قبل ذكر القياس ليس مانع ان يكون منقضا على الكتاب والسنة والجماع كما ان ذكر  
المنطوق لا يترك ما تقدمه لتقريبه فافهم **قوله** ومن الخلق والمراد بالمراد بالمراد  
والفرض والواجب والسند وبالكراهة والاباحة **قوله** من السبب والعلة غير  
اي من الشروط والعلامات **قوله** فيلزم ان يميزوا الظاهر من حال والعام من المنطوق  
في المقادير اليه على ما هو الصحيح من مذهب الكوفيين وهو ان المنطوق في الاضافة  
يصلح عاملا في الحال او متقدرا اخذ به عليه حقوق الله تعالى من غير استثناء اي  
يستثنى الله تعالى خالصا كذا في بعض المطراشي **قوله** الاثنان خالصا حال  
مؤكد لتقريبه منقول الخبر وما كبدت كلفة زيدا اميرك وعطوقا وفيه نظير وكما لا حاجة  
العام من الخبر لكونه مؤولا يسمى نحو انما حاتم سحيا وليس بشي وقال ابن خروف  
المبتدأ النقص معني التنبيه نحو انما عمر وشجاعا وهو بقية لان عمل المنطوق والعلم  
مما لا يثبت نظيره في شي من كلامهم والاولى ما ذهب اليه ابن مالك وهو ان العامل  
معني الجملة كانه قال يطف عليك عطوقا وحق ذلك معصدا فاهمنا المعنى  
يستثنى خالصا **قوله** اما الاحكام فاربعة اي بالقسمة العقلية بعد سقوط  
التساوي بين الطرفين اذ لم يوجد قسم اجتماع فيه حق الله وحق العبد على التساوي  
في اعتبار الشارع **قوله** والمراد من حق الله تعالى الحق في اللقطة عيان عن الموجد  
من كل وجه وجود الاشياء فيه ومنه هذا العبد من حق اي موجود بذاته صوره ومعنى  
ولفلا تخرج في ذمته فلان اي شي موجود من كل وجه والمراد من حق الله تعالى ما يتعلق به  
النفع العام لجميع العالم فلا يخص به احد دون احد باضافته الى الله تعالى فلهذا  
وشمول نفعه لا للملك والاحتصاص لا يستلوا العار فيه ولا للنفع والضرر تعالى به  
عن ذلك فهو من باب بيت الله وفاقته الله والمراد من العبد ما يتعلق به مصلحة خاصة  
وهذا ان الاشياء كلها لله تعالى لان الله تعالى بكمه ولطفه جعل بعضها من الادوية  
فلما كان كذلك قلنا ما كان نفعه عاما فهو حق الله تعالى لان هناك ليس له جعله  
حقه من غير وما كان نفعه خاصا فمن كان قابلا له فهو اولي بحمله حقه قلنا انه  
حق الادوية فظهر ما ذكرنا انه لا يتصور قسم اخر اجتماع فيه الحق على التساوي **قوله**  
وفي بعض نظره فانه لو كان المراد من الحق هنا هو الوحيد من كل وجه لكان معني قوله  
حق الله ما وجد منه من كل وجه وهو باطل لا يستلزامه نفي حقه لكونه للعبد اصلا  
فيكون على انتفاء التميز وايضا العبادات لا اضافة اليه مما يتعلق به النفع للعالم  
وان تقع العبادات فلا يكون متعديا والحق ان الحق هو التعلق بالشيء في الشيء فان ثبت  
فالشئ يمكن ان يثبت من وجه دون وجه والنفع الموجه الى العالم قد يكون ما حاصرا  
بالنسبة الى امر واسع والعبادات كذلك **قوله** كرمه مال الدنيا ان قلنا



عن قوله الغير ما يخلو من جهة الفسخ بالعلم وهو ما يخلو من جهة الفسخ بالعلم  
تلك الحرمة التي هي من جهة الفسخ بالعلم وهو ما يخلو من جهة الفسخ بالعلم  
وتحت ذلك اسمها في الفسخ بالعلم وهو ما يخلو من جهة الفسخ بالعلم  
ما يقع الامر فيه فان سببه ليس الا القتل الذي هو جناية على النفس فكل ما يقع  
في النفس من الله تعالى وهو الاستيفاء وحق العبد وهو الاستمتاع ببقائه  
فكانت العقوبة الثانية بسببه وهو القصاص من مقتله على الحق ايضا واما  
غلبة حق العبد في الاجماع لان وجوبه يثبت بطريق الماشقة المسماة عن معنى الجبر  
بقدر الامكان والجبر لا يكون الا في حق العبد فثبوته مشعر برحمان حق العبد فيه  
والله الماشان بقوله تعالى وكثير في القصاص جناية يا اولى الالباب فان قوله لكسر  
اشارة الى حق العبد وفي اسم القصاص من الماشي على الماشقة اشارة الى معنى الجبر  
ولان استيفاء موضوع الى الولي والوارث جاز فيه ويقع الاغنياض عنه بالمال  
بطريق الصلح ويصح عفو الولي عنه بالاجماع وهذه الاحكام تدل على رحمان حق العبد  
لان خواص حق العبد اكثر من خواص حق الله تعالى من السقوط بالشبهة وغيره وبه  
يظهر الفرق بينه وبين حد القذف **قوله** اصول ولو اخذت زوايا به يعني ان الايمان  
مستلزم على اصل وملتزم به وزوايا وان حصة الفروع على اصل وملتزم به وزوايا  
لا يعني ان كل فرع من تلك الفروع مستلزم على ما اشتمل عليه الاصل من اصل وملتزم  
وزوايا لقسان وعدم تمثيله فاصل الايمان هو التصديق الذي هو ادعاءات  
القلب موجدانية الله تعالى وسائر صفاته واثباته بمحمد صلى الله عليه وسلم  
وجميع ما علم بحسبه بالضرورة والحق هو الاقرار باللسان لكونه ترجمه عما في الجنان  
وليس باصل لان معدن التصديق هو القلب ولهذا يفسد الاقرار عند فقدان  
كلية الاخرى او لعدم كفاية المكان هذا عند من قال بكون الاقرار وكذا زوايا  
ملتصبا بالتصديق كشمس الامية وفي الاسلام وكثير من الفقهاء واما عند غيرهم فالامكان  
هو التصديق وحده والاقرار شرط لاجرا الاحكام في الدنيا حتى لو صدق بالقلب  
ولم يقسم باللسان مع تمكنه منه كان مؤثما عند الله تعالى ولربك مؤثما في احكام  
الدنيا وعليه حموم الحقيقة من الاشعريه والماتريدية وهذا اعقوب للعامة  
والتصور ومنع صده له الا ان في عمل القلب خفا فثبتت الاحكام في الدنيا  
الذي هو الاقرار وهذا اتفق الفريقان على انه اصل في احكام الدنيا لا يقتضي  
على الظاهر معنى الجبر بما الذي على الايمان فاقوله في حقه وقبل ايمانه  
في احكام الدنيا في الدنيا على ما في النص من ان لا يكون له في الدنيا احكام  
بما في النص من ان لا يكون له في الدنيا احكام في الدنيا لان العلم في الدنيا  
ليس الاقرار في الدنيا في قيام العباد من الاكرام وكذا ما في النص من ان لا يكون له في الدنيا احكام

به

الاغتصاب وهو وليد الايمان في الاحمال **قوله** والمال بما لنا ان يكون عتق في محنة  
ام جبرية فتصير اثره على جناية باق كاسلته فتصير عقابيه الاما حنة **قوله** وهو جبر  
الزنا وحده للشرية وحده القصاص من جهة السرقة فانها مشروطة بالنسب والعدل  
والمعروف فان قلنت سلنا ان حد الشرب حق الله تعالى فالمال لانه لا يشرع للجناية  
وقعت على حق العبد اما الشرب فظا فرك الزنا لانه لجناية على الزاني ولا على ليس  
الزنية بل وبقية منقطة لما وهو نقصان الشهوة ولكن ان سلم ان حد السرقة حق الله تعالى  
بل انه من دليل قلنت العين بالسرقة لا يفي خفا معصوما للعبد ادلوى كان  
مباحا في نفسه ولرب من النطق وجود وجود الشهوة الدارنية للحد لكن النطق ثابت  
بالاجماع معلنا ان العمة في العين انتقلت بلاء الله تعالى ووقعت السرقة على جناية  
على حقه تعالى فقلنا انها حق الله تعالى **قوله** وعقوبات فاصرة واصحابنا يسمونها  
اجز به فرقا بينها وبين الكاملة وان كان الجزا يطلق على العقوبة كقولنا تعالى  
جزاءا مكسبا وعلى المثوبة كقوله تعالى من قرة اعين جزا ياكافوا بصلوف ولا امر  
معنى السطون الى الكامل مسروها بالمقصود ومعنى التصور فيها انها عقوبة  
مالية لا يتصل بسببها المظا هو البدن بخلاف الحدود قبل الماد بل هي في قوله عقوبات  
الواحد اذ ليس في هذا النوع الا المثال المذكور في الفن ولهذا قال في شرح الامية  
وعقوبة فاصرة وكذا في بعض نسخ المنتخب وقيل بجزا ان ملحق حرمان الوصية بالقتل يعني  
وحرمان الكفارة بالقتل خطأ من حيث ان العقوبة فيها فاصرة جبرية يكون اللفظ فيها  
محمولا على خفيته **قوله** كحرمان الميراث بالقتل فانه خفا الله تعالى اذ لا يقع فيه  
للعقوبة وهو عقوبة للقاتل لكونه عماله خفا الله تعالى حيث حرمان الميراث  
مع وجود علة الاستحقاق وهي القرابة لكنها فاصرة من جهة ان المثال المرتبطة امر  
في بدنه ولا نقصان في ماله بل امتنع ثبوت ملكه له في تركه القول ولهذا استل  
ما قيل لا نسلم ان حرمان الميراث عقوبة فاصرة لان ثبوت العلول بحسب ثبوت  
عقوبة ان كانت كاملة كان كاملا وان كانت ناقصة كان ناقصة والحرمان  
مع فعل الحاطي وكالتام يتقلب على موثره في فعلها فتصور فيكون الحرمان عمولا  
فاصرة لان ثبوت العلول فتصور والدليل على تصور فعلها عدم وجوب القصاص عليها  
ولو كان كاملا لوجب **قوله** اما ان فيها معنى الخ ثم هي على قسمين الاول ما عليه فيه  
حمة العياقة وهو ما عدي كفارة النظم للاختيار في الاداء والاداء هو عياقة  
وهو الاضغان والصوم والطعام واشتراط النية في الاداء والوجوب على العبد  
كالخاطي والمكسر ولهذا الرنوح في الجاهل القوم والقتل العهد العبد وان كان  
حرام محقق فلا يصلح ان يكون سببا لما فيه معنى العياقة لان سبب النية يجب ان يكون  
طائفا به والثاني ما عليه فيه معنى العقوبة وهو كفارة النظم فان حمة العقوبة



فيكون الوجه لا يجوز من جهة الجانية الكاملة من جهة شدة وجوبه  
فلا بد من حرمه فلا يصح سبها لوجوبها بالعبادة ولا سبها بالمشقة كالمعد  
والشافعي رحمه الله لا يفرق بين ما لا يطاق من وجوبه وبين ما لا يطاق من مشقة  
في المستوفى بالثبوت ويرد عليه ذلك ان تقول لو كانت حجة العقوبة عليه  
لستظن عمن افطر بجاع اهلها ومطعمهم بلوا له لان الملك يبيع فلا اقل مشقة  
الاباحة لسقوط الحد عن وطئ جارية التي هي اخذت من الرضاعة والجواب  
ان العترة حجة تورد حجة الاباحة فيها لوجوب الجانية وفي سلك النكاح والطعام  
لا تورد اباحة الاططارة ومضائق خلاف وطئ الجارية التي هي اخذت من الرضا  
لان محل الجانية منافع البضع وملكه ثابت فيه فقط ويرد عليه قوله عليه السلام  
من افطر في رمضان فعليه ما عمل المظاهر حيث جعله صلى الله عليه وسلم مثل  
كفارة القتل وكفارة القتل وعقوبة وسبها حرام اجماعا وفيه الاططارة ومضائق  
العقد التي يتحقق بها تكامل الجانية ثم رتب وجوب الكفارة عليه فدل على ان  
يستند في جنابة كاملة وان وجوبها بطريق العقوبة اذ الجانية الكاملة تنضي  
كون الجزاء الواجب عليها عقوبة وعلى هذا الواقع في مضامين فعلية كفارتان  
اذ لو يكن الاول في ظاهر الرواية وعن محمد كفارة واحدة كذا رواه الطحاوي  
عن ابي حنيفة وعند الشافعي لا تداخل اصلا فيجب لكل فطر كفارة على من كان في  
مراو الا ان التداخل من خصائص العقوبات المحضه وهذه الكفارات ليست كذلك  
فلناقم ولكن لا استغلت بالشبهة لنخرج معنى العقوبة فيها ولعل ان السبيل فيها  
الدور والتداخل من باب الدور فكلية الحدود وفيجب العمل به اذا حصل المقصود  
وهو الامتناع عن ارتكاب ما لا يطاق من وجوبه الا ان جازا بان افطر ترك كفارة فطر ثانيا وجب  
عليه التكفير ثانيا في ظاهر الرواية وروي برفوعنا في حنيفة انما عليه كفارة  
واحدة **قوله** وهي القتل والكفارة الاصح في المونة هنا ان يكون معنى القتل  
من قول ما ننت القوم ما سم اذا اجتمعت موثمة ان تقلم كذا في الصحاح انتهى  
**قال** القوام الاتقاني وجه الله المونة لا تخلص اما ان تكون مبرأ اصلية او  
فان كانت اصلية يكون وزنها فقوله من ما يجرى ومعنى ما انه اي قام بموته  
اي بكنائنه فقلت واوهما فخرج تخفيها وان كانت زانية يكون مقوله من الاول  
وهو الفعل واصلا ما وته فتقلت حركة الواو الي ما قبلها تخفيها فيكون تسمية  
سب بئنا الشيء بالمونة لكونه مستلزما للقتل **قوله** فان فيها جهة العبادة  
وهي كونها مستغلة في العبادة **قوله** مستغلة في العبادة **قوله** مستغلة في العبادة  
نما ما صحت وجوبها على الصائم من الصوم والرفق واعتبر لوجوبها على  
الغني واشتراط الصدقة اذ لا بد من ان يكون له ما ينفق به على نفسه وجب من ذلك

الركن وصفه الوصف كذا في معنى العبادة فكنه حجة من جهة الحقيقة وفي  
معنى الوجوب فكنه حجة على الشخص بسبب ما لا يطاق من وجوبه الراسخ في هذا لا يصف  
الوجوب بكونه مستغلة في العبادة **قوله** مستغلة في العبادة **قوله** مستغلة في العبادة  
او حجة فكانت عبادة فيها معنى المونة دون العكس في عبادة قاصرة حتى لو بشرطها  
كأن الاصلية ووجبت على الصبي والغني المحزون الغني في مالها كنفقة زوجها  
الارحام وتنزول الوالي اياها وهذا استحضار وبه قال ابو حنيفة والجمهور يوسف  
والعباس لا تجب عليها ويجب على ابائها ان كان غنيا حتى لو اداها من مالها ضمن به  
قال محمد بن فروة العشر فيه معنى العبادة الا شريانه لا يوضع على الكافر ابتداء  
اجماع لان الكفر ينفي الفرية واختلوا في تشتمه على الكافر بما اذا بيعت الارض  
العشرية من كافر قال ابو حنيفة لا ينبغي بل يتقلب خراجا لانه صار من مونة الارض  
والكافر اهل المونة ومعنى الفرية تابع فيه فيسقط في حقه غير ان ابا يوسف  
قال يقضا على الكافر فيؤخذ منه عشرة ان لا يبيع العشر معنى الفرية والكفر ينفي  
من كل وجه فلا يصح بئنا عليه كما لا يصح ابتداءه اما الاسلام فلا ينافي العقوبة  
من كل وجه فيوجب تغييره والتضعيف تغيير للموصف فقط فيكون اسهل من المطال  
ولنا بل ان يقول هذا الدليل لا يطابق الدعي لان المدلول تضعيف العشر  
والدليل يدل على اننا العشر الواحد فضلا عن التضعيف فان قلتما الفرق  
بين صدقة التطر والعشر حيث جعل العبادة فيها اصلا بتقديم ذكرها على المونة  
وبالعشر عكس الامر قلنا الفرق بينهما جلي لان ذات الصدقة تنفي عن العبادة  
لانها تملك الشيء من الفقير لرضي الله تعالى وهو عبادة بخلاف العشر فان ذاته ليس  
الاجرة واحدة من العشرة الاجزاء وهو ليس بعبادة لكن العبادة فيه بواسطة تملك  
الفقير وهو امر عام في العشر دون الصدقة فلما قدم فيها ما اخرجه فكان معنى  
المونة فيها اصلا فلا تشتمه على معنى العقوبة لا يمتداه السلم ولا تشتمه على معنى  
المونة لا يستط بعد توطيئه فيسقط على السلم فيما لو اشترى السلم ارض خراج من كافر  
ولا يوضع عليه الخراج ابتداء فيا اذا فتحت الارض عنق وقسمت بين الفاتحين **قوله**  
والعبادة في فان قلتما معنى ما في الكتب المستند عن ابي حنيفة وهو انما  
منقول عليه السلام العجايب والمعدن جبار وفي الركا والخرق قلنا **قوله** معنى انما  
وجلا طهر معدن فانها وعليه فهو معدن لا من استخراج معدن فانها معدن لا من استخراج  
كما سمينه **قوله** فان قلتما يجوز ان يكون لها دسما مقصودا له ليرتفع في  
رج اليه هذا الصريح في الشرح ولان المتن مع انه راجع الى المس والبركة في الشرح  
الا بعد وهو غير مناسب لعدد الفاير ورجيب السوال كما ذكر عن لم قلتم ان المس  
ليس له سبب مقصود ولم يجوز ان يكون له سبب له ثم الجواب ان الذي ذكره يحتاج







فكان ما ذهب اليه ابو حنيفة وابي يوسف **قوله** ويسمي عليه على الخلاف  
المذكور مسئلة امامة النسيم المتوضيحين فان من قال بالخلفية حين الموضعين  
قال سبها وهو من ذهب اليه عباس بن علي الله عنها لان النزاع لما كان خلفنا عن الماء  
في حصول الطهارة كان استعماله عند مفيد الطهارة كما لما فوجد شرط الصلاة  
في حق كل منها بكالهما فيجازيها احدهما على الاخر كما جازي في الماسح والفاسل للكون الحنف  
يدل عن الرجيل في قبول الحدث لا كونا المسح خلفنا عن الفصل فكان المسح على الخ خلت  
اصلا كما مسح على الراس فكانت طهارة الماسح اصلية غير منقولة الي بدل  
فذلك هذا ومن قال بوقوع الخلفية بين الفعلين لرينيل بها وهو قول علي رضي الله  
لانه لما كان النسيم خلفنا عن الرضوخ كان صاحب الاصل اقوي وبنا القوي على الضعيف  
لا يجوز كما لا يجوز لمن يركع ويسجد بنا صلواته على صلاة من يركعها وذكر في شرح  
مجم خلافا ما ذكر في الاسرار والميسر وعامة الكتب من جواز الاقتداء به من  
فعل المصنف قلقد رواه عنه لقول محمد بن يونس ما ذكر في الاسرار في شرح  
الميسر لكن المذكور في عامة الكتب انه يجوز اقتداء المتوضي بالنسيم عند زفر  
وان وجد المتوضي لما فعله عدم الجواز رواه عنه واعلم ان صاحب المختلف  
قد حيل النسيم خلفنا عن الرضوخ ما ايضا حيث قال في بيان دليلها والنسيم  
حلف عن الرضوخ وقيام الحلف كقيام الاصل ولو كان الاصل قابلا جازا اقتدا  
فهنا كذلك انتهى فبطل هذا التقدير اولا لانه لا يلزم من كون النسيم خلف  
عن الرضوخ عدم جواز اقتداء المتوضي بالنسيم لانه لا يلزم من كون النسيم خلف  
ينظر الي وضوء الاصل حتى يكون عاملا على الاصل وقد عطل في الامتناع لمحمد رحمه الله  
في هذه المسئلة بان النسيم طهارة ضرورية وحلل لها بانها مطلقة وهو مناف  
لما قلنا انها مطلقة عند اصحابنا والتحقيق ان هذا البحث له ثلاث موارد في  
اولها باب النسيم في البحث مع التافعي في جواز الفرائض المقصود بغير واحد  
عندنا خلافا له وهو مبني على ان النسيم طهارة مطلقة عند اصحابنا او لا قال  
انه ضرورية ثبتت ضرورته ادا المكتوبة فتشدد وتبدلها فان بقي امتثالا في جوا  
على انها مطلقة فعمل عمل الما ياتي شرطه ثانيا باب الامامة في اقتداء المتوضي  
بالنسيم فانقر فيها فقال محمد بن ضرورية فلا يجوز اقتداء المتوضي به وقال  
مطلقة فيجوز ثالثا باب الرجعة فانقر فيها ايضا الا انهم عكسوا كلهم فقال محمد  
هي مطلقة وقال ضرورية فتراي محمد وجهه من المناقضة احدهما فتر في باب  
الامامة ان ضرورية بعد ما اتفقوا عليه في جواب التافعي انها مطلقة الثاني  
ان بعد ما قال في الامامة انها ضرورية قال في باب الرجعة انها مطلقة  
ولها وجه من المناقضة وهو قولنا في باب النسيم امامة مطلقة في باب

الرجعة ضرورية واجاب عن مقتضى مقتضى بان في النسيم حجة المطلاق وحجة  
الضرورة حجة المطلاق **قوله** من قال بطلانها كالمسئلة في احدى الاسرار من  
وجه المصلحة **قوله** وصحفي الضرور **قوله** مقتضى مقتضى ادا المكتوبات عند  
الاكرا ما لهذا النبي الكريم وامتد وهذا لا يفيد الاحلال لعني المطلاق اذ حاشا  
بيان سبب شرعيته ولما شرع لبيان الضرور والحاجة شرع كما شرع استعمال  
وانما يفيد ضعفه وانما خطاه عن التظهير لما اذا علمت هذا فقولهم التائب  
انه طهارة مطلقة اي يزيل به الحدث ويستباح به كل ما يستباح بالمال على التوبة  
الذي يستباح به ليعتق به فخر الصحة على فرض واحد لا يتا في قولهم انه ضروري  
لما سمعت فن قال في موضع انه مطلقة وفي موضع انه ضروري لم يكن منافيا  
اصلا فتوجيه تخصيص كجداه وابي وجوب الاحتياط في الموضوعين فان الاحتيا  
في اقتداء المتوضي بالنسيم ان لا يصح ولا يبيح ذلك الاجتهاد الضرور وفي الرجعة  
الاحتياط في انعطافها ولا يجلل الاجتهاد هذا المطلاق كما عتبر ما رها لها  
عكسا الحكم في الموضوعين لم يكن من عكس المبني فيها يد فان قولنا في الاقتدا  
احسن من قول محمد وقول محمد في الرجعة احسن من قولنا لان الصنعة الكافية طهارة  
النسيم لم يظهر له قطا اثر في شي من الاحكام عندنا فعلنا انه شي له فرق في نفسه  
فيجوز اقتداء المتوضي به **قوله** والخلاف كما يثبت الاجاب ان اي بعبارة  
او يد لانه او يشار لانه او باقتضائه الي غيره ذلك من الادلة السميعة وهذا الرأي  
كان الاصل لا يثبت الاية لك في المصير على الاول **قوله** وشرطه ان لا يبد  
في ثبوت الخلفية من كان الاصل ليصير السبب متعقدا للاصل بالعجز عنه لثبوت  
للمخلف ثم مثلا اداة الصلاة افقدت سببا للوضوء لا مكان حصول  
الما يطرئ الكرامة ثم يظهر العجز عنه نقل الحكم الي النسيم ونقض هذا الم  
بوجوب قضاء الصوم على الما يضر مع عدم شرعية الاصل في حقها واجب  
بان قضاء الصوم على الما يضر ثبت بالنصر على خلاف القياس والفقه في ذلك  
ان اشتراط الطهارة عن الحيض في الصوم بخلاف القياس فصار كان الاصل  
مكتل من وجه دون وجه فيبوتر اشتراطها في الاداء دون القضاء **قوله** ويظهر  
لعدا اي اثر هذا الشرط في عين القوس وفي ما اذا حلف على نبي ما كان او ثبوت  
بالم يكن في الزمن الماضي **قوله** قارعة وفي السبب والعللة والشرط والعلل  
والحصر استقراي وقيل في وجه المصير ان ما يتعلق به الحكم لا يجوز اما ان يكون مؤثرا  
بوجوبه كما لا يجوز للمخلف الثاني اما ان يكون وجوبه اليه او لا الاول  
السبب والثاني لما ان جوبه الحكم عند او لا الاول السبب والثاني السبب  
وانما قدم السبب لتفكيكه جودا على هذه الالفة ثم العلة كونه كوشق



فان قلنت من حق الشرط ان يشهد على العلة لان عملها مشروط بوجوده قلنت  
لان العلة هي الموثقة والمنعقدة هو التاثير فقدمت لذلك وقدمت في لانه على هذا  
يجب تقدمها على السبب طرحي **باب** في السبب قد يكون غاملا للعلة  
ويجب صفة له على ما ياتي وهو مقدم وجودا مع وجود هذا التاثير فقدم عليها  
وتقدم الشرط على العلامة لتوقع تعلق بالحكم **قول** وهو افتسام لا يجزى ان تقسم  
السبب والعلة والشرط والعلامة انما هو باعتبار ما يطلق عليه سبب العلة  
والمشروط والعلامة لا باعتبار حقيقتها ولا يلزم من تقسيم الشيء الى نفسه والى غيره  
ولا اذا ذكرنا المصنف في السبب او لا مطلقا عن غيره المقتضي عنه ذكر الاربعية ثم فتنه  
من اوافقه فيه **قول** خرج لهذا المصنف العلامة من ان قلنت قوله ما يكون طرعا  
الحكم جسي تحت السبب الحقيقي والمجازي والعلة والشرط كما ذكر بعض الشراح  
وذكر المصنف في الله انما هو لبيان اصطلاحات ويعتبر جنسه من بين الاحكام للاختلاف  
منه عن غيره فكيف يحترز به قلنت ذلك في التعريف الحقيقي وهذا تعريف نظري  
فلا محذور فيه على ان التعريف لا يلتفتون الى اصطلاحات التعريف اقل المنطق للحدود  
وانما ذكرنا تعريفات يوقف بها على المراد ولذا انما يطلقون المصنف على كل لفظ عام  
سما كان منطقيا او **قول** خرج به الشرط قال بعض الشارحين اختار به المصنف  
اعني بقوله ولا وجود غير العلة والشرط وفيه نظر لانه وقع الاختار عن العلة بما قبله  
فوضع الاختار عنها ثانيا مستندا لا فائدة فيه **قول** لكن تحليل بينه وبين الحكم  
علة لا تنضاف الى السبب بيان وايضا حله عن معنى العلة وليس من تمام التعريف  
وقد جعله بعض الشراح من تمام التعريف وقال المراد من السبب في قوله لا يضاف  
الى السبب المعنى اللغوي وهو الطريق فلا يلزم الله وهو لا تعريف الشيء بنفسه  
وايه اعلم **قول** كدالة السارق على مال انسان او ليقبضه الى مثال السبب  
الحقيقي وكذا الرجل في يد غيره فابق او فتح باب اصطلاح غير قد هبت دأته  
او فتح باب ففصر غير فطارطين او دفع السكين الى صبي ليملك السكين فوجا  
به نفسه او اخذ صبي احراما من يده وليه فمات في يده بموضع او قال لصبي اوق  
هذه الشجرة وانقض تمرها لنا كل انت او تاكل فصدقت فمات فانه اذا كان  
في هذه السائل كلها لا اعتراضا للعلة على السبب بخلاف ما لو قال للصبي اصعد  
وانقض التمر اكل انتا او فربه الى ارض سبعة او حملته ووضعته على ظهر دابة  
فقط وهي واقعة او حين سارت بنفسها فملك حيث يقرب في ذلك كله لا محذور  
طروما بل يقرب السبب فلو ساق الصبي الدابة بنفسه بعد ما حملته عليه فمات  
فقط سقط الضمان لطر والعلة على السبب **قول** اذا سبي انسان نظام الى  
ذكر صده الاسلام في اصول الفقه اذا سبي انسان الى السلطان في اخذ مال آخر

بغير حق بعض مشايخنا يقولون بان السبي ليس من مملكتهم قاله السلطان بجروا  
بالعلم واخذ مال من سبي به اليه بغير السبي وان لم يكن معروفا لا يضمن ولا يخرج  
قائه كحال من اصول اصحابنا لان السبي سبب محض لكن لو راي الحاكم نفسه  
له ذلك لانه موضع مجتهد فيه فيبوضر الامرال رايه وذكر في الخلاصة ان الفتوى  
على تعريف السبي قاله الصدق والتمهيد وعليه الفتوى **قول** ودلالة المحرم  
الى واورد ان الاجنبي اذا التزم بعقد الاسلام ان لا يدل السارق على مال  
الاخر وقد تركه بالدلالة فيضمن واجيب بان التزم بعقد الاسلام انما  
هو مع الله ضمنا وموجب ذلك الاشتراط في الوديع والاحرام وقع الامر والمقتضى  
والدلالة تقاومها **قول** والمراد بالبين بالطلاق والعناق الى المراد به الصبيغ  
الدالة على تعلقين الطلاق والعناق نحو ان دخلت الدار فانت طالق او ففصر حر  
بالنسبة الى الجزاء وكذا النذر والمعلق بالشرط نحو ان دخلت الدار ففصر على كذا فانك  
قبل وقوع المعلق عليه اسباب مجازية لما يترتب عليها من الجزاء وهو وقوع الطلاق  
والعناق ونحوه والنذر لا فضايك اليه في المدة لا اسباب خفيفة او ربما  
لا يتصفي اليه بان يقع المعلق عليه ثم تشبه هذه الصبيغ سببا مجازيا انما هو  
قبل وجود المعلق عليه كدخول الدار مثلا وما بعده فتعريف تلك الاسباب  
عللا خفيفة لتاثيرها في وقوع الجزية مع الاضافة اليها والاتصال بها  
بمنزلة البيع للمالك وذلك لان الشرط كان مانعا للعلة عن الاقدام فاذا زال  
المانع انعقدت علة خفيفة بمنزلة المقتضيات المنجزة فان قلنت لم خص هذا  
القسم بتسميته مجازا مع ان ما فيه معنى العلة سبب مجازي ايضا قلنت  
لانه حال عن معنى الاضطلاع الى الحكم في الحال بخلاف ما فيه معنى العلة لما فيه  
من معنى الاضطلاع وزيادة التاثير فكان خروج عن حقيقته السببية لا يشاله  
على امرنا يد عليها فكان اولي بالتميز فيه بالمجازية والعلاقة انه يورث الى  
عند وقوع المعلق عليه وفيه نظر لا تسمى المالك لا يصير سببا خفيفا بل علة  
كاستحقاق اللام الا ان يراد السبب بحسب اللغة والاولي ان يقال العلاقة  
هي مشايخ السبب من حيث انه له نوع افضال الى الحكم في الجملة ولو بعد غير  
فان قلنت ان الشافي يتسك بالحدوث وهو قوله عليه السلام الطلاق قبل  
النكاح قلنت لا يملك له به لان تعلق الطلاق ليس مطلقا بالاجماع  
كما يكون مطلقا في بعض النسخ والشرط في صفة النزاع هو النكاح فوجود  
الطلاق عند ما قبله فلا يكون حجة له فان قلنت وما يتسكك ويقول  
هذا شخص لا يملك التميز بالامتنان فلا يملك التعلق قلنت لا يملك  
بغيره فلا يملك اذا كان له امراته كما يضراف مغللت العناق فانت طالق يقع



الطلاق سببه انه لا يملك تجيز الفسخ وكذا اذا قال لجانين اذ اوله  
ولها فمخرج من اهل لا يملك تجيز الفسخ في الحال **قوله** لكن له اي المعلق المختلف  
الشارح في مخرج هذا الامور فقال بعضهم المراد به التعلق وهو اختيار صاحب  
المنصب فان الدليل من الجانين صريح بالنسبة الى التعلق لا المعلق وهو سلطان  
وقال صاحب الكشف المراد به المعلق كما ذكره الشارح لانه اذا سببه عند  
وجود الشرط المعلق لا التعلق اذ لم يثبت وجود الشرط حينئذ وهذا واضح فيكون المراد  
بالتعلق المعلق وفيه نظر لان فيه تخصيص بعض افراد هذا المجاز وهو المعلق  
بشبهة الحقيقة لا بالخصص والصحيح ان مرجع الغير هذا القسم باسم التعلق  
لا للتعلق بوجه ولا المعلق وتخصيص قايده الخلاف ببعض افراد لا يتاخر  
القاعدة على عمومها **قوله** حتى يبطل التجيز التعلق توقف الحكم على امر والتجيز  
او سأل من ناجز اي ثبت واصله التعلق يعني ثبوت الخلاف نظري في ان تجيز  
الثلاث هل يبطل التعلق ام لا عندنا يبطل وعندنا انما قيد والتجيز  
بالثلاث لظهور ثبوت الخلاف لانه لو طلقها تنقبت ثم عادت اليه بعد ذلك  
فدخلت الدار فطلق ثلاثا انفا كما ذكرنا في الختام وغيره لكن في الهاديه خلاف  
هذا حيث قال فاق قال لها ان دخلت الدار فانت طالق فتنزجت  
بزوج اخر فدخلت ثم عادت الى الاول فدخلت الدار فطلقت مادنا عندنا في حقيقة  
وابي يوسف وقال الجمهور فمر ما بقي في الباب واحدة وبها تكمل الثلاث انتهى  
قال بعض المحققين هذه الصور المتناقض في محل وقوع الثلاث اما عند الجمهور  
فان الباقية واحدة وبها تكمل الثلاث واما عندنا فالثلاث المعلقة بواسطة  
ملكه تنقبت ما لعدم مع الواحدة الباقية وعلى هذا يحمل ما في الختام وغيره  
فتكون الثلاث واقعة عندنا بالدخول وعند الجمهور فمر كالثلاث بالدخول وهو  
الواحدة الباقية وحيدة لا منافاه بين كلام صاحب الهاديه وغيره فكل هذا خلا  
الظاهر اذا لم يصر من كلام الختام ان الثلاث تنقذ دفعة بواسطة الدخول انفا  
وليس كذلك لما علمت فافهم **قوله** وهو بمنزلة اي المعلق بالشرط يمين في الحال  
قالا تنوقت صحتة على وجود الحمل كاليمين بالله تعالى ولهذا لو حلف لا يحلف  
فعلق الطلاق بالشرط بحيث ولو حلف لا يعلق فعلق الطلاق بالشرط لا تحت **قوله**  
ولهذا صرح تعليق الطلاق والعنان بالملك مع عدم الحمل في الحال واذا كانا ابتدا  
التعلق بيمين الحمل صحها كان يمين يدونه صحها بالطرف الاول لان التمسك اسهل  
من ابتدا انما باليمين على ان زوال الملك لا يبطل التعلق لوانه لا يبطل التعلق  
وانتصت عندنا ثم من وجب فوجد الشرط يقع الطلاق المعلق بالاتفاق فسلم ان يمين  
لا يبطل زوال الملك فان قلنا ينبغي ان لا يشترط الملك او المضافة اليه

اول سببه في ابتدا التعلق كما لا يشترط اياه لا سيما مرجع الى المحايه والابتداء  
والتمتاضيه سواء قلنا انما اشترط ذلك في ابتدا النظر فائدة اليه وذلك  
بقيام الملك او المضافة اليه جائز وجود الشرط فانه حال المضافة الى الملك يكون  
الجزا واتحالا محالة وحال قيام الملك يكون غالب الوجود اذ المقصود منه تحقق البر  
باجباب الجزا في مقابلته فلا يكون الجزا غالب الوجود ومحققا عند قرائن التعلق  
خوف نزوله على المحافظة على البر فاشترط الملك او المضافة اليه في حال التعلق  
ليكون الجزا عند تحقق الوجود او غالبه عند وجود الشرط حكم الاستصحاب  
وهو ان المصلحة في الثابت بقا وتظهر فائدة اليه بخلاف ما اذا الركن ملك  
ولا سببه بان قال لا جنيبة ان دخلت الدار فانت طالق ليرجع هذا التعلق  
لعدم الفائدة اذ الجزا حينئذ لا يكون متحققا ولا غالب الوجود فلا يتحقق  
لعدم فائدة لا فتمام القرض اليه وهو الحل على الفعل او المنع عنه اي ان  
لوقا لا مرانه ان حلفت فانت طالق يمين وليس في هذه فائدة لا نقول  
العين للغالب لا للنادر **قوله** ولو لم يكن له ثبوت يوجب لما حثت هذه الاحكام  
لان الرهن والكفالة لا يصحان الا بالدين القام في الحال ولا يصح الا برأى العين  
فذلك هو هنا لما كان الرهن مضمونا في الحال بالطلاق ثبت للتعلق بشبهة التعلق  
وبشبهة الشيء لا ثبت في غير محله كما في الحقيقة لان معنى الشهادة قيام الدليل مع  
تحقق الدلول لما في ومتنع ذلك في غير المحل فاذا مات المحل وهو ملك المتعة تجيز  
الثلاث بعد تعلين فيبطل التعلق بطلاق ما قام به من شبهة السبب لغير  
محله وهو ملك المتعة القام حاله التعلق وانما لم يبطل بزوال الملك لان  
طلاق ما دون الثلاث لقيام المحل من وجهه بما كان الرجوع اليه هذا ما ذكر  
الشارح من الاعسار وسوجه هذه المسألة وهو طاهر لكن ما قاله من مسألة  
البراءة انما مخالف لما ذكره صدر الاسلام ابو البراء البزدي في مسطره في باب  
الصلى عن الغصب فانه يدل على ان البراءة عن الغصب حال قيامه لا يبرح وصرح  
بذلك في غصب النوازل وكذا ما قاله من ان الرهن والكفالة لا يصحان في العين  
المقصود به فيه نظره فانه قد صرح في شرح الطحاوي وشرح ابو النصر البغدادي  
بجواز الرهن والكفالة بالمقصوب وذكر في الجامع الكبير ان الكفالة تصح بالافعال  
المقصود بها تصح بالاعيان قد لا يذكرنا على ان مجرد الرهن والكفالة لم يدل على  
الدين لا نه كما يصح في الدين يصح في العين المضمونة بنفسها **قوله** لان التمسك اسهل  
من ابتدا فانه لا ينفك فان القاضيا اذا فسق استحق العزل ويصح توليته القاضيا ابتدا  
ان لم يكن التمسك اسهل من ابتدا فاقام **قوله** لان ذلك شرط وهو النكاح الذي  
تعلق به الطلاق في حكم العدل فضلا عن ان يكون خاليا عن حقيقة السببية لان



النكاح عملة للطلاق وتعلق الحكم بحقيقة علة بطلان النكاح لعدم العلم  
حينئذ لو قال لعبد اذ اطلقك فانت حرة فقلت لا مرا فقلت فانت طالق  
وتوفي به العتق او الطلاق الذي يوجب هذا التعلق كان بطلان الطلاق  
بان سلك الطلاق اذا كان يستفاد بالنكاح لم يلزم ان يكون منزلة عملة العلم مع  
جواز التعلق عنه بل هو عملة لسلك الطلاق لا لالطلاق بل بان النكاح اذا كان منزلة  
عملة لم يلزم ان يكون له شبهة العلة والجواب **انما** سلكنا ان النكاح عملة  
لسلك الطلاق وتختلف الحكم عن العلة شرط فيها دون عملة العلة وليس سلكنا ان  
شرط فيها ايضا فلا نسلم التعلق بها ايضا لان صحة النكاح لا يتخلل عن النكاح لكن  
لا يشبهه على احد اذ سلك الطلاق عملة صحة النكاح فيه تقييدا او تعليقا فكان  
النكاح عملة العلة للطلاق يوجبها معتبرا شرعا وعملة العلة لا حكم العلة  
بل هي اقرب الى العلة مما له شبهة به الا نزي انهم فسروا الشبهة بما يشبه لكان  
وليس ثابتا والنكاح يشبه العلة من حيث ان الطلاق لا يتصور بدونه ولكنه  
ليس بعملة حنيفة لنوسط امر اخر بينه وبين المرجح له وهو شبهة التعلقين  
الطلاق وتختلف عنه فصح ان يقال له شبهة العلية فلا يشترط قيام المحل الزوال  
المعني الموجب له وهو شبهة التعلقين المقيد على جانب طلق التعلقين لانه محل  
للعلة ومحل العلة عملة العلة وشبهة العلة ليست بعملة فيكون ترجيح جانب  
عملة العلة اولى واذا لم يشترط قيام محل الجزاء الزوال موجب بطلان التعلقين مجردا  
عن الشبهة السابقة عليه ومحل هذه الحالت لانه بين حقيقة فينتج بقاءها  
هذا ما قاله في هذا المقام واعتزض باننا نسلم ان التعلقين بما يشبه العلة  
يبطل الايجاب كليهما حنيفة العلة فان العلة انما تبطل لحصول وجود الحكم بالعملة  
وهنا ليس كذلك وايضا لو بطل الايجاب كيف تحقق التعلقين اذ التعلقين انشا  
الايجاب على مقتضى وجود الشرط ولا حاجة الى هذه التعليلات بل يكفي في الجواب  
ان يقال ان التعلقين هو ابتاع المعلق على تقدير تحقق الشرط في التعلقين بالذات  
تختلف ما بعد الثلاث فان المحل غير ثابت اصلا فيكون الابتاع على تقدير الشرط  
وهذا كما يبطل به احتجاج زفر وهو حجة ساطعة في ان التمييز يبطل التعلق  
فلا حاجة الى التعليلات السابقة واجيب باننا لا ندعي ان التعلقين بما  
العملة يبطل الايجاب بل نقول انه يبطل شبهة الوقوع التي ذكرناها فانها كما  
بطلت في حق هذه الشبهة فالتعلقين بالشبهة يورث في الشبهة بالابطال لا التعلق  
وهو من اقسام البطلان وانما حركته بواسطة الاضافه على ما هي حنيفة  
تتميمه سببا بطريق الحنيفة بل بطريق المجاز واعلم ان المقصود بتقدير هذه  
الافهام انما هو اختلاف الجوانب والاعتبارات وانما يحدث بحسب الذات وال

وتزور كما لا يصح ان تداه عندهم وهذا في حق احكام الدنيا حتى يثبت اياه الكافر بعد  
اسلامه ولا تبين منه امراته المشركه فاما من حيث سعادة الاخيرة فالبيان صحيح  
كذا في المصنف **قول** وعندنا يصح ايمان الصبي العاقل وان لم يكن مكلفا به على الصحيح  
لستقطط الخطاب عنه بعد ثبوت رفع القلم عن ثلاث وينفع عن الضرر بان صفة لا يورث  
على وجوب الاداء على مستور عنه في نفسه فقط كصوم المسافر انما غير شئوع  
لا فرض ونقل فلا يكون له صفة اخرى غير الضرر عليه والعدا للرجح عليه التقدير  
بعد اليلوع بخلاف غير من العبادات البدنية والمالية وان وجد محله وهو الذم  
وسببه وهو الوقت والنصاب لعدم تحقق ما شرعت لاجله وهو الاجابة لانه انما  
يتحقق بالاداء على سبيل الاختيار وقصد التعظيم لله تعالى وليس له عليه الصبي كذلك  
وحاصل الخلاف بيننا وبين المعتزلة والاشاعرة فيمن لم يبلغه الذم والصبي العاقل  
ان الاول عندنا ان لم يدرك منه التاميل فهو مفذور والا وعند المعتزلة ليس مفذور  
فيها وعند الاشاعرة مفذور فيها والثاني مكلف بالايمان عند المعتزلة وعندنا ليس  
بمكلف به ولكن يصح منه وعند الاشاعرة لا يصح منه كما لا يصح تكليفه به **قول**  
والفعل معتبر في اثبات الاصلية ان ارادوا انه معتبر لما فقط فهو خلاف الاحتجاج  
لان الفعل القبلة مشتقون على ان حكمه معتبر في اثبات صفات الاولوية والاثبات  
الحق واليقين وان ارادوا به انه معتبر للاصلية وغيرهما فهو مشتق من الجميع  
فلا يكون ثم مدعياننا لما الحق ان الفعل معتبر واجيب بانهم ارادوا به انه  
ليس بموجب نطق حكما حكام الشريعة كما قاله المعتزلة بل شرط الاجابة بل اخر  
من انظام الخطاب اليه وادراك زمان التاميل ولو بعد ذلك ايضا كما اهدى الاشعرية  
حين قالوا ان الثاني على شاق جبل لو وصف الكفر واعتقد او اعتقد ولو وصفه  
لم يكن مفذور ما كان من اهل النار وجعلوا ادراك مدة التاميل منزلة الخطاب  
تختلف ما قاله الاشعرية فكان هذا قولنا لما متوسطين للقول والتقدير **اعلم**  
**قول** ونقوله على النطق اي ونقوله صلى الله عليه وسلم كل من ولد على النطق  
قا يراه يهودا انه وينصرانه ويحسانه وراه البخاري من حديث ابي هريرة رضي الله عنه  
**قول** فالجواب عنهم لا يصح الجواب عن اياه ان المراد منه تعذيب ما لا يعرف  
عليه الا بالسمع ونحن نقول به كمن اسلم في دار الحرب ولم يسلطه السع لا يكون مقبلا  
على ترك الشرائع كالصلاة والزكاة لان العقل لا اهتداه في ذلك وقيل المراد  
بالاعتذار المتيقن عداب الاستيصال اي لا يعذبون تعذيب الاستيصال الا بعد  
ظهور الحجة العقلية والشرعية فلا يتناهي التعذيب الموقت بعد ظهور احد  
الوجهين وهو العقل فتأمل والجواب **عن** ما حديث ان العلماء اختلفوا في محله  
بالنطق على قول كثير ذكرها ابن جرير في شرح البخاري شهرها ان المراد بها الا



ثم الحديث على هذا المبدأ لا يطابق من غير المحرم فانه لا يجوز ان يصح ما هو العادل  
لعدم ورود الشرع به فكيف يستدل بهذا الحديث الذي هو من باب ما لا يثبت الا بالاسلام  
فما يثبت صحيح بل انما يثبت من حيث هو المستدل به لا من حيث هو المستدل به بل من حيث هو المستدل به  
بموت ابواه كافرين ولا يجوز له منية فقد استخرج على الصحابة ومن بعدهم وفيما هو من غير المحرم  
التعرض لاطفال اهل الذمة وقد ساق ابن حجر في شرح البخاري في اطلاق الترتيب عشرة  
قال ولو برد فيه حديث صحيح يعينه عليه **قوله** والاهلية نوعان لان ثبت انه  
لا بد من الخطاب لمن فيه اهلية للخطاب وانما لا تثبت الا بالاعتقال قالوا اهلية نوعان  
اهلية الوجوب وهي صلاحية لوجوب الحقوق المشروعة له وعليه واهلية الاداء  
وهي صلاحية لصدد والفعل منه على وجه يعينه به شرعا وقد ذكرنا فيما تقدم مراد الوجوب  
عبارة عن شغل الذمة والاداء عبارة عن تفرغها وهذا لا يخفى انه تقسيم لمطابق الاهلية  
للا اهلية المستندة فان المراد بها اهلية الوجوب فيلزم تقسيم الشيء الى نفسه وغيره  
**قوله** وهي بناء على قيام الذمة الى الذمة في اللذة الهمة لا تنقصه بوجوب الذم قالوا الله  
تعالى لا يرضون في مؤمن الا ذمة اي عهدا ومنه يقال اهدا الذمة للعاهد من الكفار  
وفي الشرع تختلف بها فمنهم من جعلها وصفا وعرفها بانها وصف بصير الشخص به اهل  
للايجاب له وعليه واعتراض بان هذا صادف على العقل والعقل انما هو مجرد فهم الخطاب  
والوجوب مبني على الوصف السبي الذمة حثي لوفرض ثبوت العقل به وذلك الوصف  
كالوركة العقل في حيوان غير الاذي لثبوت بالوجوب له وعليه والحاصل ان هذا  
الوصف منزلة السبب لكون الانسان اهلا للوجوب له وعليه والعقل منزلة الشرط  
ومعني قوله وجب اي ثبت في حقه اذ الوجوب على نفسه باعتبار ذلك الوصف فلما كان الوجه  
متعلقا به جعل منزلة طرف مستقر فيه الوجوب دلالة على كمال الخلق ومنهم من جعلها ذاتا  
وهو اختيار الامام نحو الاسلام والمصنف وعرفها بانها نفس ورفقة لها ذمة وعهد وهذا عند  
التحقيق من تسمية المحل باسم الحال ومعني وجب في ذمته كذا انه اوجب على نفسه باعتبار كونه  
محاذا لذل العهد **قوله** والمراد بالعهد ما يجري بين الرب وعباد يوم الميثاق التاويلية بقوله  
تعالى واذا اخذ ربك من بني آدم من ظهورهم ذرياتهم واشتد بهم الايدى **قوله** ان تقول ان ارادوا  
بالذمة النفس الصالحة لقبول التكليف فذلك صحيح اذ الحق انما يجب عليه لكن ما الحاجة  
الي تسميته ذمة حثي وقع الاختلاف فيها اذ ينبغي في احكام الحقوق من جهة المطالبة والتملك  
والالزام والميل واخذ الحق ان يقال له دين عليه او حق عليه او واجب عليه وان ارادوا  
غير النفس الصالحة فلا معنى له ولا حاجة اليه **الجواب** انه لا يثبت في الشرع  
ان يكون صلاحية التكليف للنفس باعتبار العهد فان في حوالا النفس الصالحة فيكون لها  
باسم العهد صلاحية تخصيصها في ذمة من اشق الى ان تلك الصلاحية باعتبار  
العهد والاختلاف بين اصل الشرع ان ذلك المعنى ثابت للنفس وانه من النعمان

فان قيل في القدر وقع المنع من خلاف الرق والركان من القسم الرابع لنا فحكم جواز من المنع  
لما في القدر وكذلك اذ اوجب على نفسه صوما او صلاة في وقت يجوز تعمله قبل في  
ذلك الوقت عند اي حقيقة واي برسف خلافا للمهور وقرأه العلة اسما ومعني  
لانها لا يرد على هذا عدم صحة تعميل الصلاة على وقتها والصوم على وقتها مع ان  
ايجاب الله تعالى ان لا سابق غير مضاف الي وقت لا نقول **قوله** انما يجب انما يجب  
قبل دخول الوقت حاصل لان ما لم يدخل الوقت لا يعلم الايجاب السابق لان الوقت  
لا يصلح موجبا اذ الوجوب هو الله تعالى الا انما يجب انما كان غنيا عنا جعلنا الاوقات  
اسما بانفسها على العباد اما بايجاب العبد فانه معلوم قبل الوقت واعتراضنا بالاطلاق  
او القلق قبل الوقت المضاف اليه يقع اذ لا يكون المراد من الوقوع ما هو مضاف واجيب  
باننا انما لا يصح وهذا لانه بعد ما اضاف الطلاق او الغنا الى وقت لوقا الوقت  
ذلك الطلاق او القلق المضاف هل يصح ام لا فان قلت لا فقد عاندت فتك واقلت  
نعم فقد افسدت قولك ووقف فيما بقيت انتهى وفيه نظرا فلا شك انه اذا قال  
عجلت الطلاق لا يضاف اذ الطلاق يقع لكن هل هو ذلك الطلاق المضاف او غير  
حتى اذا جاء القدر نطق ايضا لوجوب المضاف اليه ليس في الجواب ما يدل عليه الطاهر  
وقوع الطلاق ايضا في القدر وهذا لان كلامه وقع مستقيا مضافا وبعد ما صرح مضافا  
لما القدر لا يكون تعيينه متجزا فيقع تطلبه اخرى في القدر **قوله** ومضاف الزكوة الى  
قبل مضي الحول فانه علة والعلة الحقيقية لا يتراخي الحكم عنها في الشيء والنصاب ليس كذلك  
لانه لا يكون علة الا بصيغة التام ثبت له تشبه بالاهلية وتشبه بالسيب لما  
ذكرنا لكن كان تشبهه للعلة من جهة نفسه على ما ثبت له من جهة وصفه  
ترجيحا للاصل على الوصف وهو ان يقال لولا مجرد ان يكون النصاب علة العلة والى  
لا يتاخر في متناهيته بالاسباب بل بوجوبه واجيب عنه بانه على هذا التفسير  
لم يكن مما يتراخي عنه الحكم حثي يكون علة اسما ومعني احكاما على ما هو المقصود وفيه  
نظر لا محالة ليس من ضرور علة العلة عدم التراخي لجواز ان يكون في الوسائط  
امتدادا ولما كان تشبه العلة في النصاب صالحا لاداء قبل تمام الحول خلافا  
لما لا وجه الله لو وقع الاداء بعد وجوب اصل العلة لكن لا يكون المودي زكاة في الحال  
خلافا للشافعي نظرا الى متناهيته السبب لعدم وصف العلة في الحال فاذا تم الحول  
والنصاب كامل صار المودي زكاة لاستناد الوصف الى الحول وهذا كما بينا  
ان الاداء بعد الاصل قبل تمام الوصف يقع موقفا وبعد تمام الوصف يستند الوجوب  
الى ما قبل الاداء **قوله** الحول والنصاب غير كامل كان المودي نظريا فان كان اداه الى غير  
لم يكن له ولا ينه الاستداد منه بحال لان الغزاة قد تمت وان لم تتم فكيف وان كان  
فقد قصد الى الامام كان له ان يشتره منه اذ كان قابلا في ذلك فان قيل قد ذكر في النجدين



والمختصر الكرخي والجناس في ذلك الزمان الذي هو من جنس الحول والعلل  
ثم تنزل الحول والعلل كالمسألة في الزمان الذي هو من جنس الحول  
لشروطه العينية المصروف عنه كالمسألة في الزمان الذي هو من جنس الحول  
ان المودعي ما يصير زكوة عند تمام الحول من غير الاداء لا يقتصر عليه في شرطه العينية  
المصرف عند الاداء الا عند تمام الحول فكان استغنائه وازداده قيل الحول وبعد سجا  
**قوله** فلا يكون علة حكما وعند كالتن والتمن لكنه يشبه الاسباب لافيه  
الاضافات والوقت وجود المنفعة وذلك لان العند وان صح في الحال باضافته الي  
لكنه في حق ملك المنفعة بمنزلة المضاف الي زمان وجودها كانه وقت وجود  
المنفعة ليقترن الاقتران بالاستيفاء وهذا معنى قول مشايخنا ان الاجان عنود  
ينجد وانقضاءها بحسب ما يحدث من المنفعة ولذلك يقتصر الملك في الاجان على حال  
استيفاء المنفعة حقيقة او تقديره بتسليم العين ولا يستند الي وقت العند لان اقامة  
العين مقام المنفعة في حق صحة الاحباب لا في حق ملك المنفعة بل العند في حق منزلة  
المضاف الي معدوم فيسبغ وجوده وان تحقق فيه معنى الاضافة لما قلنا ثبت فيه شبهة  
السبب لان اضافة الاقتران الي زمان سبب وجوده بوجوب عدم العلية في الحال  
لكن ما بوجوب من الاحباب والقبول من قبل الحكم بواسطة انعقاد وجوده عند وجود  
فكان له شبه بالاسباب بخلاف البيع الموقوف والبيع بشرط الخيار فان انعقاد  
ثبت في الحال لقيام العند عليه حال العند فليخرج فيه كمال اثبات معنى الاضا  
فلم يثبت لها شبه بالاسباب فاستند الحكم فيها الي زمان الاحباب **قوله**  
وعلة في جنس الاسباب هذا القسم يسمى بعلة العلة وهو ان علة الحكم مضافة  
الي علة اخرى كون الحكم مضافا الي الاول بواسطة الثانية اعلم ان العلة  
فيما تقدم فنشبه الاسباب من جهة نزاع الحكم ومن جهة تداخل الواسطة بخلاف  
شرا القرب فانه لا يتحقق فيه النزاع فهو يشبه بالاسباب من جهة تداخل  
الواسطة لا غير وانما الرتبة كزجر السلام ما به علة اسما ومعنى لاحكامها  
في غير ونوعه في ذلك المصنف وقد ذهب بعضهم الي ان الظاهر ان شرا القرب ليس  
من هذا القبيل بل من قبيل العلة اسما ومعنى وحكا وشرا العلة التي تشبه  
الاسباب عموم من وجه لصدقها عليه امثلة السابقة وصدقها اولها فقط  
في البيع الموقوف والبيع بشرط الخيار وصدقها الثاني فقط في شرا القرب **قوله**  
انما له بالمرت فاشبه السبب لنزاع حكمه اليها هو كالعلة وهو الوقت الذي  
في الاحكام لان الحول لا يثبت عند انقضاء الزمان بل عند انقضاء الزمان  
وسلم اليه صح ومكانه في الحال لان العلة لا يتم بوجوبها فاذا انقضت الزمان  
تمت العلة واستند الحكم اليها وجوبه في نيلها وصحتها انما هي العلة

واذا ايرأ تقدمت تصرفاته لعدم تمام العلة وهذا التشبه بالعلل انتم من تشبه  
النسابة بها لان ما تراخي اليه الحكم وهو المرت حادث بالمرت فكان المرت  
بشأنه علة العلة وما تراخي اليه الحكم هنا الحول هو الناعية حادث به لما مر  
فان فلا يجب ما معنى فزاد هذا الحكم بتمت بطرفين الاستناد وهذا يثبت بطرفين  
التبيين وبما الفرق بينهما فلا يجب الثبوت بالاستناد ان لا يكون الحكم ثابتا  
حقيقة وشرا ما تم بتمت ويرجع الي اول السبب والثبوت بطرفين التبيين ان يكون الحكم  
ثابتا حقيقة مع السبب لكنه حتى فيظهر بعد زمان انه كان كذلك الا ان يزل حكم  
الاستناد فيظهر في القيام دون القابض حتى لو ولد من المبيع مائة ليام الخيار مات  
الولد ثم سقط الخيار لا يظهر حكم الاستناد في حق الحاكم حتى لا يقتصر بملاكه  
شي من ثمن بخلاف التبيين **قوله** اعلم ان هذا القسم اما علة لا حاصله  
انما جعل هذا قسما براسه وان صدق بالعللة اسما ومعنى لاحكامها كالمريض  
وبالعللة معنى لاحكامها ولا اسما كالتزكية لا مكان وجوده فيها فهو اعم منها  
لكن من الاول من وجه لا يثبت من الثاني بطلنا اذ كل علة معنى فقط تشبه الاسباب  
ولا عكس بالمعنى اللغوي اي ليس كل علة تشبه الاسباب علة معنى فقط لوجود  
الاول في العلة اسما ومعنى لاحكامها فاعرف ان قولنا الشرا لما امكن وجوده بدو  
كل واحد منها وامكن وجود كل واحد منها بدو ولا يشترط ان يثبت  
وبين كل منها عموما من وجه وليس كذلك لما علمت وايضا قوله مثل شرا القرب  
فيه نظر فان ظاهره انه علة معنى لاحكامها وليس كذلك لما ذكرناه قربا من  
ان نحو السلام او رد العلة اسما ومعنى لاحكامها عن امثلة منها شرا القرب  
ولم يصح فيه بذلك وصرح ايضا بانه علة تشبه الاسباب لقوة شبهة بها  
فكانه قريبا من العلة اسما ومعنى وحكامها من جعله بعضهم من هذا القسم ولنا ايل  
ان يقول لا تسلم ان التزكية ايضا علة معنى فقط بل بعضها من امثلة العلة  
اسما ومعنى لوجود الاضافة والتاثير لاحكامها ليقول التزاجي على ان علة العلة  
تكون علة اسما لا محالة والتزكية من هذا القبيل لما مر فكيف لا تكون علة اسما  
وقد يجاب **بانه** يجب فيها هو علة اسما ان يكون موضوع الحكم على ما صرح به الحاشي  
وعينه والتزكية لم توضع للقتل كما ان الشرا لم توضع له ولذا قلنا انها كعلة العلة  
لا علة العلة حقيقة كما بينا واما من جعلها علة اسما في نظرنا لافادة الحكم اليها  
ولكن التحقيق ما قلناه **قوله** ووصف له تشبه العلة هذا هو العلة معنى  
او هو التاثير بخلاف العلة لا اسما لعدم الاضافة اليه ولا احكامها لعدم الترتيب  
عليه **قوله** كاحد وصفي العلة المركبة من حريين غير مرتبين او مرتبين  
ويكون المراد الاول منها فان العلة لما كانت يخرج الجزئين لم يكن احدهما علة ولكن



يشبه العلة لوجود ركن العلة وتأثيره في الحكم كما سبب العلم السببية فيه  
اذ الوجه بصفاته عليه ومعنى العلة محذور عنه ولا بأس بغيره في الحكم  
وفيه نظرا لانا نرى في العلة في كل حال وانما المورث هو صفة العلة المحرر  
والظاهر ما قاله الامام الشافعي من انه سبب محذور لان احد الجزئين هو طرف من  
الجزء المقتضو لانا نرى له ما لم ينضم الجزء الاخر اليه ويمكن ان يجاب باننا وان ارادنا  
تأثيره في الجزو لكن له دخل في تأثير الكل والاكثار الاخير وحيث هو العلة ولتركن  
العلة ذات جزئين والمقروض خلافه **قوله** واذا كان فيه شبهة العلة  
ثبتت بشبهة ولغايل ان يقول حرمة لا تسلم ان حرمة النسبة انما تثبت باحد  
وصفي الربوا الا ان له شبهة العلة بل لكونه علة تامنة كرموا النسبة كما دل  
عليه الحديث والايكليم توزع الحكم على جزا العلة **قوله** كاحد وصفي العلة  
يعني المركب من وصفين مؤثرين مترتبين في الوجود بعلة ذات وصفين  
**قوله** كما لو قال لامرأة الخ قد مثل المثل لذلك القسم بالقرابة والملك  
بالنسبة الى علق القريب وفيه نظرا ولا تسلم ان الملك علة معنى وحكا لاسا  
لان اضافة الحكم الى الملك وثبوته بما مر طاهر كشأنه في بيان القوم على ان الجزا الاول  
انما يصير موجبا بالاخر شر الحكم يجب بالكل فيكون الجزا الاخر كعلة العلة وقد علمت  
ان علة العلة تكون علة اسما وقد يجاب باننا يجب في العلة اسما ان يكون  
موضوعا للحكم كما بيناه والملك لموضوع في الشرع للفقن وانما الموضوع له ملك  
القرابة وشري القريب **واعلم** ان اضافة الحكم اخذ الوصفين وجود اخيا  
محرر الاسلام وابوزيد وشرا الامية السرخسي ذهب ببعض اصحابنا الى ان الحكم يضاف  
اليها لان العلة هي المجموع فاذا اضيف اليها اخذ الوصفين يلزم اضافة الحكم الى بعض  
العلة وبعض العلة ليس بعلة فيلزم اضافة الحكم الى ما ليس بعلة وهو فاسد  
واجابوا عن مسئلة شر القريب باننا انما صار عتقا فباننا انما يصير عتقا  
الحكم الى اخرا الوصفين وعن مسئلة العلق بالشرط بان اليه انما يصير عتقا  
عند تمام الشرط ولا بد ان يكون الجزا مملوكا لخالف عند اسما صا اليه فاذا  
اخذ الوصفين في غير الملك فالجزا غير مملوك واذا وجوب في الملك فهو مملوك **قوله**  
لان المورث في ثبوته ليس نفس السقيل المشتقة لكن لما كانت المشتقة باطنة  
تتفاوت احوال الناس فيها ولا يمكن الوقوف على حقيقتها اقيم السبب الطاهر  
وهو السفر مقامها فيسيرا على العباد حتى ثبت النزح من السفر **قوله**  
كما بشرط الذي سلكه الامام في المسئلة او باننا انما سبب العلة لعل الطاهر طاهر  
فانه يتصل به الحكم من غير اضافة ولا تأثير **قوله** طاهر من صفه العلة المشتقة  
تقدم على الحكم لاننا في تقدم العلة على الحكم بيننا احتياجا الى الحكم في

علة

العلة العقلية لعلها بالزمان وانما الخلاف في افتراضا عليه الشرعية  
بالحكم فالمحققون على ان مثل العلة العقلية في الحكم اشتراطا الفارسية وذهب  
بعض مشايخنا الى الفرق بينا العلة الشرعية والعقلية في فرضية الشرعية فاجاب  
الحكم عنها دون العقلية ومثني عليه صاحب الهداية في بعض المراجع ومنه ان  
الزكي ما يتبادر من قصاصه الواحد فانه يجوز عندنا خلافا لفرق لان العتي  
حكم الادا فيعقبه لكنه يكون لقربه من العتي كالصلاة بقرب النجاسة ولزمن  
ان العتي فاولاها ابا لعله فحصل الدفع الى العتي ومنه ما ذكر في قوله انت طالق  
مع عتق مولاك اياك من ان الطلاق يوجد بعد التعلق ثم طاهر عيان في حوالا سلام ندك الى الله  
يلزم عندنا القابلين بعدم الفارسية اذ يغيب الحكم العلة ويتصل به وطاهر عيان  
شرا لا يبعد عن العمل على عدم اشتراط الاتصال عند عدم كالسفر اقيم مقام الشقة على  
ما بينا وكذا لك المرض اقيم مقامه دون السفر لان السفر موجبا للشقة بكل حال  
فاما المرض فغدا يوجبه ولهذا سعلق الرخص بنفس السفر ولترتعلق بمطلن المرض  
بل نعلقنا بما هو سبب المشتقة منه **قوله** فاذا اخبرت طلقت ولو كانت  
كاذبة في الاخبار يقع الطلاق فيما بينه وبين الله تعالى لان حقيقة المحبة لا ينفك  
عليها من جهة غير علوية من جهة لان القلب متقلب لا يستقر على شيء وما لا يبرح  
عليه يتعلق الحكم بدليله كالنوم مع الحدث **قوله** وما كان اشتغال حيا  
بما لا يفر امر اخيا اقيم الدليل عليه مناسا الى وذهب بعضهم الى ان هذا امر قائم السبب  
اذا الشغل انما هو بالوطي والملك ممكن منه مود اليه وداع وفيه نظرا لان الشغل انما  
لوطي البايع والملك ممكن من وطى للثبزي والاطهر ما في التفويض ان علة الاشتراصيا  
الماعز الاختلاط واستعدادات ملك الوطي ملك البهي سبب منفسر اليه فطهر اية دليل  
باغنيار السبب ولهذا ساء السرخسي بالسبب الطاهر الدليل على العلم والخرانة تا  
على خلاف القياس في سيايا او طاسر جنين وجب في المشتراة من المرأة والصغير  
وانه حسب لعدم الشغل **قوله** كذا في مخرم الدواعي دواعي الجماع من السر والتبديل  
والنظر يشهد الى العرج الداخل وحيث اقيمت مقام الرتبة للمرأة على الاطلاق  
اذا كانت مع الاجنبية واقبت مقام الوطي في المرانة حالتي الاعتكاف والاحرام  
اذا كانت مع الزوجية والامنة اخيا ط **قوله** والاطهر لما في الجماع الذي  
هو زمان تجدد الرغبة في المنكوحه فانه اقيم مقام الحاجة في باحة الخلاف  
اذا هو امر خطر مخطور لما فيه من قطع النكاح المسنون الا انه شرع ضرور الحاجة  
اليه عند العجز عن اقامة حقوق النكاح والحاجة امر باطن لا يعرف عليه فاقيم  
دليلها وهو زمان تجدد الرغبة مقامها فيسيرا وقد بينا ان دليل الحاجة هو  
الافتدام على الطلاق في الطهر لا الطهر نفسه **قوله** وهو ما يتعلق به الوجود



دونه الوجوب اي متوقف عليه وجود الشيء وان وجوده عند وجوده لا يوجب  
كالدخول في قول الرجل اسرانه ان دخلت الدار فانت طالق فان وجود الطلاق يتوقف  
على وجود الدخول فلو لم يخلو من وجوبه خرج به العمل فلو لم يخلو من وجوبه  
الاول لان الحكم لا يوجب الشرط بوجوبه عند العمل فلا يخلو من وجوبه  
توحيد العلة والشرط متزمان فيكون وجود الحكم عند ما لا محالة لكن الترتيب وجوب الحكم  
هي العلة فلا يخرج الا بالقياس الثاني **قوله** وسطلق اسم الشرط خصة لا اعلم ان التقيد  
اختلف في تقسيم الشرط بعضهم قسمه قسمين وقسمه القاضي ابو زيد على اربعة اقسام  
وسمى الامية السرخسية على ستة انواع ونحو الاسلام قسمه على خمسة اقسام والحق  
ان الشرط على قسمين حقيقي ومجاز فالحقيقي ما توجب العلة عند وجوده او ما يوجب  
الموت على وجوده في ثبوت الحكم او ما ماله المصنف والكل متقاربا لا يوجب والمجاز  
ما هو غير هذا فكل ما ينقسم بعد ذلك في الشرط يكون بحسب المجازة والحقبة فتأمل  
**قوله** شرط محض وهو ما يتوقف انعقاد العلة للعينية على وجوده وقيل ما يتوقف  
سبب التعليل به وجود العلة وهو اما اصلي حقيقي كالعقل بالنسبة الى سائر  
التكليف والحياة بالنسبة الى النفس واما جعل كدخول الدار بالنسبة للطلاق  
المعلق به كقول الرجل اسرانه ان دخلت الدار فانت طالق فان الطلاق يتوقف  
على وجود الشرط وهو الدخول ويصير عند وجوده مضافا اليه لوجوده عند وجوده  
به فان وجوبه انما هو لوجود العلة حكما عند وجوده وهو قوله انت طالق وهو الذي  
لا يربطه كل شيء عيان ذلك الشيء او غيرهما حتى انعمت الصلاة بانعدام الطمان  
والتيه وتوقف اركانها التي هي علة بعضها على وجودها وامر بيقع النكاح  
بلا شهود وانزل من الاحكام من اسلم في دار الحرب بدو العلم بوجوبها حتى لا يلزمه  
قضا ما فاته من العبادات قبل العلم بخلاف من اسلم بدو الاسلام لان شهرة  
الاحكام بها تقوم مقام العلم بها فلا يبعد والمجهول ولا يقع الطلاق المعلق بالدخول  
قبله **قوله** وشرط في حكم العلة وهو كل شرط يرتفع عنه علة ولا سيما  
ولا يضاف الحكم اليها فيضاف الحكم اليه لانه يشابه العلة في توقف الحكم عليه  
فان مقامه في اضافة الحكم اليه عند نقضه لا اضافة اليها بخلاف ما اذا وجدته  
العلة الصالحة فانه لا يوجب حقيقته بالشبه والحلت **قوله** كمنزلة البيرة الطريق  
يجب الضمان على الحافر ولكن لا يجرى به البيراث لعدم مباشرته القتل حتى لو ان  
انسان نفسه او ماله في البير لو كان الحفرة ارض نفسه سقط الضمان لا اضافة  
الحكم الى العلة والسبب دونه الشرط لصحة اضافة الحكم اليها ودونه لكونه لا يقع علة  
منعنية صالحة لا اضافة الحكم اليها وفيه علة وكذا الشيء سبب هو موقوف  
بالنقد يحصله في ملك الغير غير اننا نوجب علم ان خلقية الشرط على العلة

اقتضاها الحكم اليه انما هو عند العمل لا عند العمل لا عند العمل لا عند العمل  
لا العلة من الشرط المتعلق بالعلم في اضافة الحكم اليه لا اضافة الحكم اليه لا اضافة الحكم اليه  
اقتضاها الاول ان يضاف اليه ما لا يخلو من وجوبه على ما قلناه لان العمل لا يخلو من وجوبه  
دونه الملك **قوله** فثبت ان شرط ان هذا سبق فلو ان الشرط هو الشق العلة  
السيادان فليس ثم شرط اخر اللهم الا ان يقال مراده بالشرط المحقق الاول والثاني  
في هذه وهذا اجمع بين العلتين وما النقل والسيادان وفيه بعد لانه ذكر المثال  
الاول بشرطه وعلمته فيكون تكرارا محضا **قوله** كان تأنيدي اي تأنيدي العلم  
والذكر كبير باعتبار الوصف كذا في فتح باب فنصر عند كبر حيث يضر النافع عنده كما  
لكن وجوب الضمان عنده ليس متبعا على ان طهر ان الطاهر منسوب الى النسخ كما ذكر  
بعض الشراح وهو ظاهر عيان هذا الشرح بل على ان فعل الطاهر هو فعله بالحق  
الغير الاختياري كسيادان المايح كما سياتي **قوله** فلا يضمن الماني فقه العبد  
اي لما اعتذر عن فعله من فعل المايح الصالح اضافة الحكم اليه لكونه فعل  
فاعمل مختار وهو الا باق حتى لو كان العبد غير مختار وان كان مختارا لم يلزمه ما اجاز  
على من حله عند ابي حنيفة وابي يوسف خلافا لمحمد كذا في الميوط وفي النهاية ذكر الصحاح  
من غير ذكر خلاف والذي يظهر ان القياس ما ذهبنا اليه طاعة الاستحسان ما ذهب  
اليه بخلافه الحق العادة وان كانت عن الاختيار بالطبيعة صيانة لاسرار الملك  
واحد واختيار ما لم يخل له حكما لانه جبار لا حكم له **قوله** وقال محمد والثاني  
يضمن فبنتها عند الشافعي تفصيل ان خرج الطاهر على الفور ضمن وان كان بعد ساعة  
لا يضمن ونقل عن محمد في بعض الروايات مثل ذلك واليه تشير عيان في الاسلام  
في اصوله والقاضي ياتي في اسرار وفي بعض الروايات يضمن عند كل حال  
واليه تشير عيان الميوط والابيضاح فكان عنه روايتان اذا خرج بعد التقدير  
**قوله** فلو دخلت الماسة في النال المذكور بعد ما ابانت الزوج احدي الدارين الى  
المسألة وادرك على قولك ان الشرط اذا الرضا عنه علة صالحة لا اضافة الحكم اليها يضاف  
الى الشرط وهذا كذلك لان فعل البهيمة والطير لا يصلح علة للضمان فينبغي ان يضاف  
الى الشرط وهو فتح الباب واجيب باننا لا نسلم انه لا يصلح علة للضمان وقد يقال  
الحكم هنا التلذذ للضمان ولا نزاع في صحة اضافته الى البهيمة والطير والدخول  
على اربعة اوجه ان دخلت الدارين ووجه في نكاحه سقطت اثنا فان ابانت قد دخلت  
احدهما ثم تزوجت قد دخلت الاخرى نطق عندنا خلافا لفرق لان الشرط لصي الحرة  
منعنية صالحة لا اضافة الحكم اليها فلا يخلو من وجوبه الملك الا عند الشرط الثاني لانه  
الشرط المتعلق بالملك لا يخلو من وجوبه الملك لا يخلو من وجوبه الملك لا يخلو من وجوبه الملك  
في واحد في جملته في احد ما بشرط الملك فكذا في الاخر كما اخصنا في الرضا



هذا احتيا وبطل التاخرين اما عامة الفقهاء من المتقدمين والناظرين فكلهم يقولون  
شرط الامانة كما سبقت في بحث العلامة ان غايتها ان يقال **قوله** ومكانه  
الشرط لا يتصل بمعنى الشرط كالصيغة في معنى كالاتفاق صيغة للشرط وبيان  
كذا لا ينفك دلالة الشرط عن مدلوله وهو معنى الشرط ولما قيل ان يقول قولهم  
ان معنى الشرط لا ينفك عن الشرط اصلا بنا ففرض قولهم ان التعليق بالشرط لا ينفك  
العدم عند عدم **قوله** وفي الشريعة ما ذكره المصنف الى اعلم ان العلامة  
عمل نوعين يخرج عن معنى الشرط كالا ذان وتكبيرات الاشتغال في الصلاة  
وتنوع فيه معنى الشرط وهو ما كان للحكم نوع تعلق به كالا حضانة في باب الرضا  
وجعله بعضهم علامة محضه لعدم وجود الحكم عنده وجعله بعضهم شرط  
محض لتوقف وجوب الرجوع عليه وتقدمه على وجود الرضا لا ينافي ذلك لان  
من الشروط ما يتقدم الشرط كالطهارة للصلاة والشهود للنكاح فتقوله  
لا بد للشرط من ان يكون متأخرا عن صون العلة ليتوقف انعقادها عليه  
وفي بعض الجرائي لزوم تأخر الشرط عن صون العلة على قاعدة التاخرين  
حيث احرأ ذلك في تعريف الشرط الحقيقي اما المتقدمون فليس يعبروا بهذا  
التعريف فيه بل الشرط عندهم ما يتوقف عليه الوجود دون الوجوب من غير نظر  
لما تقدم وما خروفا هو كلام المصنف هنا انه اختار كون الاحصان علامة  
محضه كما هو مختار القاضي في زبد ومن وافقه من الناظرين فان قلت قد ذكر  
المصنف الاحصان ايضا في بحث الشرط فيكون نظا هو كلامه هناك انه اختار  
كونه شرطا قايما بالطاهر تاولي قلت قد ذكر هناك باعتبار المجاز وهذا باعتبار  
الحقيقة بدليل انه فرع عليه **هنا قوله** وهو عبارة عن سبعة اشياء العقل  
خالق التاخرين في اشتراط الاسلام في الاحصان وهو رواية عن ابي يوسف  
للخليفة الكنت السند عن حديث ابن عمر رضي الله عنهما ان رسول الله صلى الله عليه وسلم  
امر بوجع رجل وامرأة من اليهود زنيا وشا ما رواه الحسن بن ابراهيم الهروي والطبراني  
من حديث ابن عمر رضي الله عنهما ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال من شرب  
بالله فليس بمحسن والمراد بالشرك الكفر والجواب عن وجه صلي الله عليه وسلم  
اليهود بين انه كان حكم التنويره قيل نزول اية الجلد ثم نسخ بها لا بالحد يثبت  
لان الصحيح انه موقوف والمشرط يشترط فيه مقاداة الناحي للندوخ والندوخ  
هنا موقوف ولا يثبت الموقوف ولا يقال اذا اجمع القول والفعال يتقدم  
القول لان المحض بان هذا انما هو قول الصحابي وعمل تقدمه في الحديث فلا بد  
على ان يكون المراد المحض باحصان الرضا او من الجائز ان يكون المراد المحض باحصان  
المتنوع فان قلت اية الرحم والجلد عامة فلو خست بغير المحض قلت

نوع

اشتمل انما عامه بل مطلقه عقيد هذا المطلق اية الرجوع في قوله الشيخ  
الاشتمال يعني الشرط شرط الاسلام والمطلق يعني الجلاء في الحديث لا يصلح  
مطلقا للمطلق بل يقتضي بطلان شرطه في النكاح الصحيح العقيد بل يقول الوطى  
**قوله** لا ينفك عن الشرط فيكون كالاتفاق صيغة للشرط وبيان  
في الوطى عندنا قلت قد اختلفوا في النكاح هل هو حقيقته في الوطى او في العقد  
وان كان الاول اولى لموافقة الحقيقة الشرعية الحقيقية للعقوبة فلم يستغن عن  
عن ذكر الدخول والمعتبر في الدخول بالاج المضاف في القبل لا الانزال **قوله**  
يلزم الدور ويبيان الدور ان الاحصان موقوف على بقائه استيا السبعة  
ومن حملتها كالحق كل من الزوجين مثل الاخر في صفة الاحصان فيكون الاحصان  
موقوف على كون كل منهما موصوف بمصنفة الاحصان وكون كل منهما موصوف  
موقوف على وجود الاحصان فيلزم ان يكون الاحصان متوقفا على نفسه وحاصلا  
قبل حصوله وتقرير الجواب ان الاحصان المذكور في التعريف احرأ السنة  
بما زاد والاحصان المصطلح الحقيقي انما يكون اذا كان الزوجان متاثرين في هذه الاجزا  
فانفك الدور ولا خلاف حصة التوقيف لان الاحصان العربي بالاشياء الستة  
بما زاد والاحصان الحقيقي كون كل من الزوجين متاثرين في اجزا الاحصان المجازي  
مكلف فان قيل اذا الركن الحكم مصفا للبيه وجود الكيف يكون شرطا حيث قلت  
انه من اقسام الشرط وحده الجامع لجميع اقسامه انه عبارة عما يتوقف عليه صحيح  
وجود الشيء وفيه نظرا لانه حمل كلام المصنف على التخييل لان كون المدة عامما مائفا  
شرط بالاتفاق فاذا كان ما ذكره المصنف حدها سوى العلامة لم يكن جامعاً فالقول  
لازم فتأمل **قوله** واختار المتقدمين واكثر الناظرين الى الماص لان المحض  
اذا وجد منه الرضا وجب عليه الرحم به فالاحصان في هذه الحالة شرط للوجوب  
الرحم ام علامة فعند بعض الناظرين هو علامة لوقوع الرضا موجبا للرحم وعند  
المتقدمين وعامة الناظرين هو شرط لتوقف وجوب الرحم عليه والذي يظهر  
ان هذا القول اقرب الى الفواعل من القول الاول والله اعلم **قوله** في بعض شهود  
اي شهود الاحصان اذا اجتمعوا بحال يميني وبيد المرحوم لسوا رج شهود الرضا  
معهم او لا وسوا رجوا قيل قضا القاضي ويعمد او قيل مضافا ما يعني به او يعمد  
او محتملين او متفرقين وهذا دليل على ان الاحصان ليس فيه معنى الشرط فنيه ود  
على من قال بالشرطية المحضه ومن قال بمعناها خلاف شهود الشرط والعلامة  
اذا اشتهد شاهدان بتعليق الفتوى بالطلاق قيل الدخول وشهادتهما  
يرجى الشرط بتعني القاضي وقوع الطلاق ولزوم نصف المهر او بالمرية **قوله**  
فمن شهود الاحصان اذا رجوا وعدم صنوا دية المرحوم وانفج شهود

هل هو











الانقلاب وفيه نظر فان هذا انما ينشأ على قاعنة الشافعي كما عرفت اما عندنا فله  
لانا قد بينا ان البيوع لا تصير عملة للكفان عند المنفعة لانها تنفذ بالبر والصواب  
من المنفعة لا تمتددة وبها هو المثلث لا نجح الكهان فلا يمكن ان يجعل المانع على الشيء  
عملة لشئونه لان عملة المشروط لا تخرطه وانما علمنا المنفعة **قوله** كالمبيع شرط  
الحيار والمزاد وكذا قوله والبيع الموقوف على الدليل على ان كل واحد من البيوعين عملة  
لا سيما ان المانع وصوحن المالك او الحيار اذا زال بالاجابة في البيع الموقوف او استأنا  
من له الحيار او مضمنا المنفعة في البيع بشرط الحيار وثبت الحكم اي الملك المشتري مستندا  
لما وقت العند حتى يملكه المشتري برؤايد المتصله والمنفصله جميعا ولو كان  
سببا لم يكن كذلك لان السبب ثبت مقصورا لا مستندا لما وقت وجود السبب  
فلا يتوهم بتأخر الحكم عنه انه سبب لا عملة لان العلة قد تناخر عن حكمها المانع وعبر  
بان القول بتأخر الحكم المانع لا يستقيم لانه مودى الى القول بتخصيص العلة والمصنف  
من يمكن واجبه بانه انما هو في العلة الحقيقية والبيع بشرط الحيار وليس  
خفية تحت الحكم عنها فلا يكون هذا تخصيصا ورده بانه جيبه يلزم ان لا ينصور  
التخصيص اصلا في قيام العلة الحقيقية لان الحكم اذا تخلف عنها لم يكن عملة خفية  
فترفع الخلاف والامزج حاشا واجبه عن اصل الاشكال بان الخلاف في تخصيص  
العمل انما هو في الاوصاف المرفقة في الاحكام لا في العلل التي هي احكام شرعية  
كالعقد والشرع فيل والحاراب الحق ان يقال ان الحكم قد سئل عن صدور العلم  
لمانع ولكن لا يسمى ذلك تخصيصا بل يقال عدم الحكم لعدم العلة لا المانع منع وجود  
وهذا احتياط كما تقدم بياته كذا ذلك القائل ان يقول فقد فرقتم بين الطلاق  
المعلق بالشرط وبين البيع بشرط الحيار فجعلتم المعلق بالشرط انما يصير عملة عند وجود  
الشرط لان الشرط كان مانعا عن انعقاد العلة قاذرا لا تنفذ عملة اما قيل وجود  
الشرط فهو سبب مجازي كما مر والبيع بشرط الحيار عملة في الحال مع تخلف الحكم عنه ثم جعلتم  
تخلف الحكم دليلا لعدم العلة لعدم تمامها بوجود المانع وهذا يتراعى تناقضا ولم يجعل  
البيع بشرط الحيار من قبيل المعلق بالشرط سببا فتنبه لذلك **قوله** فانه عملة اسما  
لكرمه موضوعا للحكم المضاف اليه ومعني لتأثيره في ذلك الحكم لكنه ينبغي ان يقال  
من حيث ان المضاف في التفسيرية نوجب شبهة السببية فالإضافة الحقيقية  
اولي قلنا ان ثبت الحكم في الوقت المضاف اليه فنفسر الاستدلال الاول الاحكام  
فان قلنا لان عملة يشبه السبب وجعل ان يجعل من القسم الرابع دون الثالث  
قلنا انما اجعله من هذا القسم انما على الشرع الائمة الشرعي فانه قال جعل  
بعض من شايخنا الاحكام المضاف الى وقت من القسم الرابع لكن الامع عندنا من القسم  
الثالث فانه عملة اسما ومعني لاحكاما فلنا لونه وان يتصدق بدم عند الخصم

الوجوب وقد ثبتت قسمة محل الوجوب لهذا الاسم في المصلحة الاولى من الصلوات والاعمال  
وفي الله عنهم اجمعين فاخراج المناقضة الى حقيقته وهو نبي وليس فيه ذلك كلف بل هو  
تحقيق وتقرير لهذا الاسم بعد ما ثبتت حقيقته بالاجماع ولا يكتفي في احكام الحقوق  
ما ذكره الاجمعيان بل لا بد من بيان محل هذا لا يقتضيه احكام كثير عليه كما عرفت في الفروع فتنبه لذلك  
**قوله** والادوي بولادهم صالحة للوجوب اي من وجه حتى يجعل الوجوب المحقوق  
له كالميراث والوصية والنسب لا وجوب عليه حتى لو اشتري الولي له شيئا لا يجب عليه الشئ  
واما بعد الانفصال فانه مطلق لصيرورته نفسا من كل وجه فيصير اصالا للوجوب  
له وعليه بالاجماع الفروع حتى يثبت له الملك بما يشترطه الولي له ويجب عليه ثمن مثل **قوله**  
وحقوق الله تعالى فيجب على الصبي كوجوبه على البالغ وما سنفط عنه انما سقط عنه بعد الصبي  
وفضالحرج لان مبني الوجوب على صحة الاسباب وقيام الذمة لا على الاختيار وذلك موجود  
في حق فيثبت الوجوب على ما عرفت والملازمة بالنسبة لا يمكن له اشتغال الذمة لا جبري  
فلا يقدر له العقل والتمييز وهذا المحقوق الى انتفا الوجوب عليه اصلا وهو الصحيح  
لان القول بالوجوب مع عدم حكمة قوله باخلا ايجاب الشرع عن الثاني في الدنيا لعدم تصور  
الابتلاء وفي الاخرة لعدم تاني الجزاء على ان الصبي غير مخاطب بالاجماع ويوميه الحديث وقع العلم  
عن ثلاث فانه يدل على اهوره على انتفا الوجوب اصلا ولما قيل ان يتوهم بشكل على ما  
الحديث التام الذي خرج عنه الوقت فانه انما سقط عنه وجوب الادا انفس الوجوب على ما عرفت  
والا لما وجب التضا لانه يمكن له اشتغال الذمة والمطاب متأخر ويمكن ان يقال نفس الوجوب  
متأخرا ايضا في حقه الى ان يتيقن فتشغل ذمته وتطالب بالتضا باختيار السبب فان قلت  
الفرق الاول يقولون ان المراد بالرفع رفع وجوب الادا اصلا للوجوب فلا يرد عليهم التام فقلت  
ولكن يرد عليهم المحزون فانه ليس في حقه وجوب بالانفاق والجوايسم الصحيح عن اصل الاشكال  
ان يقال الرفع منقول بطريق التوزيع فالمراد به رفع نفس الوجوب بالنسبة الى الصبي المحزون  
ورفع وجوب الادا بالنسبة الى التام اذ الفران في النظم لا يوجب الفران في الحكم فتقطن لذلك  
**قوله** والعقوبات بمعنى لا تجب العقوبات المحضة كالمودود والنصا ص لا تعادام حكما في حقه  
ولا تجب عليه ايضا عبادة فيها مودة كصدقة الفطر عند محمد ورفق وتجب عند ابي حنيفة  
وابي يوسف اعسارا بالاهلية الفاصرة **قوله** اي الردة لا تجعل عنوا بعد زوال اعذار  
حتى كانت ردة الصبي معتبرا في احكام الدنيا والاخرة عند ابي حنيفة واحمد حبا الله  
استحسانا حتى لو ارتد والعبادة بالله تعالى واياه سلطان لا يعني عنه بعد الصبي  
بل بحر من الميراث وتبين منه امر انه المسلم ويعذب في الاخرة عذاب الكفار ولكن  
لا يقتل ولا يقتل من قتله قبل البلوغ وبعد كالمزني وعند ابي يوسف والمشافعي  
لا يحكم بضمه في حق احكام الدنيا وهو القياس وحكم به منه في حق احكام الاخرة  
كما قاله ابو حنيفة ومحمد واعسارها في حق احكام الاخرة محل اجماع لان حصول التوبة







ووقتة المقارب والمخارج فانه لا يخطأ بها هذا حكم الصغير اذا لم يجز له  
بان ظهر فيه شيء من آثار العقل فاما صاحب لزمان من صلبه في الصلاة  
وهو لا عليه القاصر ولكن الصغير قد من قلة العقل نقصان العقل  
بما عن الصغير ما يخلو السقط عن البالغ لا يفتقر من حقوق الله تعالى كالصوم  
والصوم والحج والكنارات ونحوها فان العبادات الدينية تستلزم بالاعمال  
والحدود تستلزم بالشهات ولهذا قلنا ان الصبي لا يفتل بالردة لان العقل ما يخلو  
السقوط عن البالغ فان المرتبة لا تقتل وقتلنا انه يصح شرعه في الصوم والصلاة بلا  
لزوم مضي فيه ولا وجوب فضا لواقعه لان لزوم القضاء يخلو السقوط عن البالغ **قوله**  
واذا اسلمت امرأة المجنون بان كانت كما يبد تحت مجنون كباي وابواه كما بيان بعرض  
الاسلام على ابويه فان اسلم احدهما صارا المجنون سائعا له وبقي النكاح والافراق  
للحال وكان النكاح النكاح لادان في الصغر لان هذا استحقاق لان للصغير  
هذا معلوما بخلاف المجنون في النكاح فضررا بالزوجة مع ما فيه من النساء ولقد وجد المجنون  
على الوطى فان قلت الخطايب ساقط عن المجنون فلم يعرض الاسلام فقلت  
عرضه ليس باعتبار انه واجب بل باعتبار انه يقع صحيحا على تقدير الاداء والتفريق  
على تقدير الاباء اكننا بالاهلية القاصرة على وجه النظر ودفع الضرر عن الزوجة لا يقال  
اذا كان التفريق بينهما ثابتا في هذه القضية فلا يكون الصغير كالمجنون لانا نقول  
السبب لا يقتضي العموم **قوله** والفقره والمطالبة بالهرمعة وهو ليس من اهله  
فان قلت هذه العدة تلزم المجنون ايضا اذا ابواه الاسلام او لم يكن له ابوا  
وهو ليس من اهله قلت نعم ولكن اذا لم يعرض على ابويه الاسلام فليس من اهله  
قائمة لعدم تامة المجنون فيلزم الاضرار الكلي بالمرأة وهو كونه تحت كافر وذا المجنون  
بخلاف الصبي لان له حد **قوله** وحرمة الميراث يعني من اقاربه الكفار **قوله**  
لان الايمان لا يتنوع الى فرض ونقل وانما هو نوع واحد وهو الفرض ولهذا قلنا لا يشترط  
فيه التعيين في الايمان انه يرد به عن الفرض بل على اي وجه يأتي به يقع عنه الضيق  
**قوله** ووضع عنه الزام الاداء لانه يخلو السقوط بعد الاداء ولا يقال كيف وضع  
الزام الاداء والتكليف به مع انه اذا اداه يكون فرضا لا يتنوع **قوله** الاداء في  
فرضا وان لم يكن عن الفرض واجبا كصوم السافر على ما سير **قوله** وهذا استحقاق  
الحاصل ان هذا الاستحقاق في المجنون العاقل في خلاف بين اصحابنا فان  
الاصلي فهو مثل الصبي عند ابي يوسف وعند محمد وهو طاهر الا انه كالعالم  
من غير فرق في ظاهر هذه الخلاف فيمن بلغ مجنونا ثم افاق قبل ان يفتل في شيء من  
او قبل تمام يومه وليا لا يجزى عليه قضاء ما مضى من شيء من ما كان عليه  
عنه خلاف ابي يوسف وقبل الخلاف على العكس لان المجنون لا يفتل في شيء من

بنا دناها وهو ان ينعى للمجنون وظن فيه الوقت وهو اليوم والليل في الصلاة  
انه وقت جبر للصلاة وجميع الشهادة الصوم حتى لو افاق ساعة من شهر رمضان  
الوقت والزمان فضا جميع الشهادة طاهر الرواية والصحيح ان افاقته في الليل لا تلزمه  
القضاء وكذا في غير وقت النية من الشهر على الصحيح لان الصوم غير معتبر في تلك الاوقات  
وما لا يعتبر فيه الصوم من الاوقات لا يكون بالافاقه فيه بل بما خلافا لما حصلت  
منه الافاقه في وقت النية حيث يلزمه القضاء انما قائم اشترطوا في الصلاة التكرار  
لما كثر الكثرة فيحقق الحرج اما ان يحكمه اعتبر نفس الواجب على جبر الصلاة فاشترط تكرار  
وذلك بان نصير الصلاة سننا وما اعتبرنا من الوقت اقامة للسبب الظاهر على الوقت تمام  
الواجب فيسبب على المكلف في سقوط القضاء وهذا استحقاق **قوله** ثمة الخلاف يظهر  
فيما اذا اجز قبل الزوال ثم افاق في اليوم الثاني بعد وقيل العصر لا يجز القضاء عند التكرار  
الوقت بربا دناءه على يوم وليله ويجب عنه لعدم تكرار جبر الصلوة حيث لم يصر سننا  
ولما استمر الى ان دخل وقت العصر لا يتضيها نفاقا ولا يابل ان يتولى سكاك الفريتين مطالب  
بالفرق بين هذه المسألة وبين ما اذا كثر الفرائض حتى سقط الترتيب اما البر حنيفة  
وابو يوسف وجهها الله حيث جعل الكثرة من ان تزيد الفرائض على خمس روج وفي السادة  
بخلاف هنا واما محمد فانه جعل حد الكثرة ثمة من قول وقت السادة بخلافه هنا  
ويمكن للمواي هنا بالنسبة بالاثريان بمحمد اعتبر الا حوط هنا وهناك دفع الحرج  
وهما تمسكا بالاثريين على وابنه محمد وضيا الله عنهم فيها يا فتيا ان على اصلها لولا وجود الاثر  
واعلم ان الخلاف المذكور بين ابي حنيفة ومحمد وابي يوسف ذكره محمد الاسلام هو  
في اصوله وخواهر زاده في مخطوطه وصاحب العدايه وذكر ابو الليث وشماله  
الرخسي ان اعتبار الساعات روايه عن ابي حنيفة وذكر صاحب المنظره والطاوي  
الخلاف بين ابي حنيفة ومحمد لم يذكر قول ابي يوسف فان قيل فعلا اعتبرتم التكرار  
في استقاط لزوم الصوم كما اعتبرتموه في الصلوة قلنا قد اعتبرناه كذلك في الصوم  
وظننه السنة وان خص اداه ببعضه فيصحب الشهريه في وقت وطيفة اخرى  
اذا الاستيعاب لا يتحقق الا بوجود جزء من شوال ويكون الجفس كالمكرر فيكون  
وبه تناكدا الكثرة فلا يحتاج الى تكرار حقيقة الواجب فهو على وزان ما قاله ابو حنيفة  
وابو يوسف في الصلاة على ما سران من شرط التكرار ان لا يزيد على الاصل ما لم يخسر  
وظيفة اخرى ما لم يضر احد عشر شهرا فيردا وما جعل تابعيا على الاصل وهو  
قاسد ولا يلزم عليه زيادة للزمن على اعضا الوضوء تاكيد للفرض لان السنة  
وان كثر في لا تماثل الفرض فضلا عن ان تزيد عليه فلا يرد نقصا بخلاف ما نحن فيه فان  
الزاجه فيه شرط كالاصل فلو لم يجد ان يكون زاجه عليه **قوله** وفي الزكوة الى ابي حنيفة  
لا عند ابي حنيفة الزكوة ان يستغرق الحول عند محمد وهو رواية عن ابي حنيفة وابي يوسف



وهو المصالح لان الركن المأخذ في هذا الكلام في قوله السنة الثانية وروى هشام عن ابي بصير  
انه اقام اكثر الاول مقام ملة تبيها وتخصها على المكلفين لقوله الى السقوط والنصف عنه  
ملحق بالمثل واعلم انه شرع مع الجنون ما كان حتما لا يختل السقوط بطرق التبعيه حتى  
حقنا بايمان المجنون نبيلا لاهد ابويه وان لم يجمع متعاده او ينفذ وكذا ثبت في حق  
ما كان قريبا لا يختل العتق كالعتق والارند اد جني بحكم بكنه وارند ادة تبعه لا يويه هذا  
اذا بلغ مجنونا وابواه مسلان ثم ارند او طنابا او الحرب وهو معها وان تركاه بعد الاسلام  
كان مسلما تبعه لدار اما لو بلغ عاقلا مسلما وابواه مسلان ثم ارند او طنابا او الحرب  
لم يحكم برده تبعه لدارها وكذا لو اسلم قبل البلوغ وهو عاقل ثم جنى اربعين ابويه بحال كانه  
اذا اسلم بنفسه كان اصلا ولا يستقيم جعله تبعه **قوله** وكان المجنون يشبه اول  
احوال الصبي في اول احواله عديم العقل فالحق به المجنون وفي الاخرى قصر العقل  
فالحق به المعتق **قوله** وهو كالصبي مع العقل في كل الاحكام الا في بعض المقتضيات  
حكم الصبي حكم العتق مع العقل الا ان امراة المعتق اذا اسلمت لا يورث عرض الاسلام  
على المعتق الى كمال العقل كما لا يورث عرضه على ولي المجنون بخلاف الصبي وفي  
الاستدلال نظر لانه لا فرق بين المعتق والصبي العاقل في عدم تأخير عرض  
الاسلام لان اسلامها صحيح وصح خطابها والزامها لان ذلك الحق العتق وهو للزوج  
وانما ينقطع عنها خطاب الاداء فيما يرجع الى خرافة خاصة وانما التأخير في حق  
خاصة الصغير الذي لا يعقل خاصة **قوله** فلا يطالب العتق في الوكالة بالبيع  
يتسلم البيع وكذا لا يطالب في الوكالة بالترايبقة **قوله** وكونه صبييا او معتقا  
لا هذا جواب سوال تقديره بان يقال الصبا والعتق يتاخران التكليف بالالزام  
اجاب بان كون المستهلك صبييا او مجنونا لا ينافي عصمة المحل لان الاموال معصومة  
بعصمة لا ينافيها عنه التملك **قوله** والعتيان وهوية لهم وان لم يتوقف حصوله  
على نظر وكسب يمكن ان يتوقف على شيء آخر من توجيه العقل اليه والاحساس به او الحر  
او الخيرية فالبداهة لا تلزم للمصون وانما كان العتيان بداهة لان كل احد يحس به  
وكل ما هذا شأنه يكون بداهة تصور حصوله خفيته في النفس وحصوله في  
اخرى تصور من حصوله الثالث فان تصور الصفات النفسانية الرجوانية  
اخرى تصور من الامور الخارجية عن النفس **قوله** وهو قوة طبيعية تحت  
في الانسان بالاختيار منه تتمتع حواسه الباطنة والظاهرة والباطنة عن العمل  
وتحس العقل عن الاستعمال عن قياضه فيجزيه العبد عن اداء الحقوق قبل فيه نظر  
فان الحواس الباطنة لا تسكن في حالة النوم وعند اطيا هو سكون الحيوان اناس  
مع رطوبة معتدة في الصواع بحسب الروح النفساني في الارياض في الاعضاء  
**قوله** فلا يفتد بتيامه وركوعه ويجوز فرضه في تلك الحالة لصوره

بغير قصد واما القعدة الحجة اذا ادب مع النوم فلا تصرف بها عن محمد ولا قبل  
يتبدل مع النوم فرضا لانها ليست بركن ومبناها على الاستراحة والنوم لا ينافي  
بالاقتضاها من الفروض وقيل لا يفتد بها حتى لو لم يصبها بعد الانتباه قد  
صلوته واذا تكلم الناس في صلاته حاله نومه لم يفتد بها حتى لو لم يصبها بعد الانتباه قد  
لعدم الاختيار والمخرج له عن ان يكون كلاما وهذا مختار لمحمد والاصناف وفي الغني  
وقتاوي قاضي خان والملاصه ان صلاته تفتد من غير ذكر خلاف وفي النوار  
وهو المختار لا طلاق النص واما اذا قففته النائم في صلاته فلا رواية فيها عن محمد  
وذكر في المغني ان عامة النافذين على ان قففته النائم في الصلاة ينطل الوضوء  
والصلاة جميعا اما الوضوء في النص الغير الفارق بين النوم واليقظة واما الصلاة  
فلان النائم فيها كالسبيط شرعا وروى شاذ اد بن اوس عن ابي حنيفة انه ينطل  
الوضوء دون الصلاة حتى كان له ان يتوضا ومعنى على صلاته بعد الانتباه وفي رواية  
نسخ النسيان ان ينطل الصلاة ولا ينطل الوضوء لان كونه حدثا باعترافه ومعنى الجبا  
وقد زال بالتورم ومختار المصنف ومحمد الاسلام انما لا ينطل الوضوء ولا الصلاة  
لان التورم ينطل حكم الكلام قيل وعليه الفتوى **قوله** يصير المرء عرضة ل  
ولو قال به يصير الشخص كان اولي لشؤله الذكروا لشيء قال في الصحاح المرء الرجل  
يقال هذا امره صالح ورايت امرأ صالحا ومررت بامرء صالح واعلم ان بعض المراج  
قال الرق في عرف الفقهاء عيان عن صيرورة الاموي بحال التملك والابتداء ويلزم  
العجز فكان قوله واما الرق فهو عجز حكى تعريف بلازمه لا يفتد به فانه كمن عجز  
حكى بوجوده ولا رق فيه كالاخير في حق الساجر والمفتدي في حق الامام والصبي العاقل  
في ملكه لحن الاب فان كل واحد منهم عاجز حكاه في حق النصف وليس يورث في انتهى  
فان الحد لا يوجد الا بتمام اجزا الحدود وحد الرق من قول عجز حكى في قوله عرضة للتملك  
وما ذكر من الصور صادف على العجز الحكمي وهو ثابت بمسلم لكن لا يشتمل نصيب  
الشخص عرضة للتملك فافهم **قوله** وهو وصف لا يخزي التجري في الاصل بالتمن  
لكن الفقهاء ايدوا الله تخفيفا كما هو مذهب بعض العرب في المهور فصارت  
تخيزوا بالواو ثم قليوا الواو لوقوعها طرفا فقالوا بخزي اي الرق وصف قايصر  
بالرفوف لا يتقبل التجري اتفاقا في الاصح لا ذكره في آخر دعائي الجامع الكبير  
من ان يجوز النسب لو اقر بان نصفه ملكه فلا يجعل عبدا في شهادته وجميع احكامه  
من غير ذكر خلاف ولو جعل نصفه عبدا ونصفه حرا في الاحكام بحيث لو انقم مثله  
اليه فيكونان كحرية الشاة كما اقيمت المراتبان مقام الرجل وان ثبت عليه ما اقر به  
من مملوكية النصف لمن اقر له بها وفي هذا الاستدلال نظر لانه لا يملك هذه السله  
على عدم تجزئ الرق لان الشاة اما تقبل من حر وهذا البين بحر فلهذا لا يتقبل شاة



وما ذكر من العلم لا يمكن هنا لان الكلام من النصف الثاني لا يتصور خلافه لمراد غايه  
ان يكون ملحقا بالرق في الشك لان يكون مرفقا ولما بان ان يتولد سلنا امتناع تجزي الرق  
ابتداءا لكونه انما استأجره انما لان وصف الملك بقيل التجزي فهو ان ثبت الشك في الرق  
حقا لخدمه في البعض ويجعل العبد في البعض اخر مشاعا ولا تثبت الشك في الرق والولاية ويخرج  
ذلك لانها لا تقبل التجزي لا بقتابها على كمال الاصلية فتعتمد برفقة البعض لا بقتال الرق  
والولاية متضادان فلا يخفان لان المتعاقب ان يكون الموصوف بالحرية العلية موصوف  
بالرق ولا قابل بذلك بل المحل منصف بها مشاعا فانه قد اجتمع فيه مالكيه زيد وعدم  
مالكيته باعتبار النصفين فتفطن لذلك **قوله** كالعتق الذي هو قصد اخلاف  
في ان العتق لا تجزي لانه قوة حكمية يميز بها الشخص اهلا للملكية والشرعية  
والولاية ويمتنع بها عن يد المستولي حتى لا يملكه بالفهر وثبوت مثل هذه القوة  
لا يتصور في البعض دون البعض وفي قوله الذي هو قصد اشارة الى عدم تجزي  
الرق لعدم خلوه المحل عنها فلزم من عدم تجزي العتق عدم تجزیه ضرورة ولما حصل  
انهم اتفقوا على عدم تجزي العتق والرق وعلى قابلية الملك للتجزي ثبوتنا وزوال الام  
على جواز بيع العبد من اثنين وبيع النصف وتبقي النصف الاخر فيلزم من عدم تجزي  
السبب عدم تجزي السبب فان قلنا يتبعني ان يكون الملك غير تجزي لان سببه  
وهو الرق لا تجزي والسبب يثبت بحسب ثبوت السبب على ما قلنا قلنا مرادنا  
هناك بالسبب العلة لان الرق مقترن بالكفر ولا كذلك الرق والملك لان الرق سبب محض  
لا يلزم من ثبوت ثبوت الملك والعلة انما هي الشرا او الاستيلاء او الهبة او الصدقة  
او الارث قلنا قلنا تجزي الملك تجزي سببه لانه ربما يوجد الشرا في البعض دون البعض  
وكذلك اخر انه **قوله** وكذلك الاعناق عند ما لا تجزي الى اعلم ان اصحابنا على ان  
اختلفوا في اية العتق وهو الاعناق في صور مع الملك ام الرق او اثبات العتق فقالوا بوجوب  
ومحمد بن النافى والرق لا تجزي بالاجماع وكذلك الاعناق لعدم تجزیه لازمه وهو العتق اتفاقا  
لانه سطا وعه يتاكد اعتقه فتق مثل كسره فانكسر والطاوعه هي حصول الامر عن تعلق  
الفعل المتعدي بمفعوله وانما الذي لازم له فلو تجزي الاعناق بان يقع على جز من المحل دون جز  
لزم تجزي العتق ضرورة واللازم باطل بالاتفاق فالمراد من مثله لان محل الاعناق هو العتق  
وهو الرق **قوله** وقال ابو حنيفة انه ازالة الملك لا يعني ان الاعناق ازالة الملك  
لانه تصرف قولي من تصرفات العبد فلا يتعلق بالجنه وهو المالك والمالك هو الذي  
مخبر بالاتفاق وحاصل قولها ان الاعناق اثبات العتق قصد ازالة الملك ضمنا واثباتا  
بازالة الرق الذي هو قصد وما لا تجزي بان فلا تجزي بالاعناق واذا لم تجزي كان اثباته  
في بعض المحل اثباته في الكل حاصل **قوله** ان الاعناق ازالة الملك قصد ازالة الملك  
في الازالة لان المراد انما يتصرف فيها هو حقه لا فيها هو حق غيره وحقه في الملك

وهو مخير فكان لا اعتناق الذي هو استأجره مخير لان ثبوت العلوق يندرج تحت العلة  
**قوله** وهذا الجواب ضعيف على حاصله ان الثاني يلزم اذا كانت المالكية والمملوكية  
من جهة انه مال كما ينبغي به المصنف اما اذا كان مملوكا من جهة انه مال ومالك من جهة  
كونه ادميا فلا تنافي لاختلاف الجهة ولا يخفى ان وجه الضعف المذكور هو السؤال بعينه  
فكانه يقول السؤال على حاله واجاب بعض الشراح بانه عند اختلاف الجهة يلزم الثاني ايضا  
لانه اذا كان مالكا للمال من جهة انه ادمي وهو مال في بيع من المال ملكه لولا ان يكون  
الشيء لواحد مملوكا لتخصيصه في حالة واحدة لكل واحد منها على الكمال وهو محال واجاب  
بعض شراحنا بانه لا جاز ان يكون مالكا باعتبار ادميه ومملوكا باعتبار المالكية لما يلزم  
عليه من احد المحذوران اما تملكه لنفسه اذا فرق بينه من حيث هو مال وبين غيره  
من سائر الاموال فيجوز له بيع نفسه من غيره فيها اذا اوصيه السيد من نفسه مثلا  
مثلا وهو محال للتناهي من لوازم الصفتين او التخصيص بغير تخصيص فيما خصت  
مالكيته بما سوى نفسه من الاموال فاذا امتلك العبد شيئا من الاموال وان ملكه  
لغرات اهلية منه فواتا قد تنزل به منزلة الجاهل وهو كالم من جديد فانهم  
**قوله** حتى لا يملكه العبد الى ولم ياذن سوا كانت الامه المعاد للوطي ملكا  
يا ذن له فيه او كانت ملكا للكاتبة فلا يملك من فيه رفق وطرا لانه لا يعتد  
بتكاح لان الشرا من احكام الملك كالاتفاق فلا يملكه الا من ملكه ومثلها المكاتب  
تاقص ولذا لا يفسخ التكاح بملك زوجته **قوله** كالذم المرفق فان قلنا سلنا  
ان الذمة من كرامات البشر او كالاتحالة ولكن لم قال المصنف الرق ينافي كمال  
المال مثل الذمة وللعبد ذمة قلنا نعم للعبد ذمة ولكن ليست بذمة  
مطلقة بل هي ناقصة ضعفت بالرق ولهذا قلنا ان ذمته لا تخمد الدين بنفسه  
لضعفه حتى لا يطالب به الا اذا انضم اليه مالية الرقة والكسب فينتوي من الرقة  
والكسب الى ان يصرف الكسب الى الدين او لا فان لم يفرقه او لم يكن له كسب  
تصرف مال به الرقة اليه بان يباع في الدين اذا لم يفرقه مولا خلا فالرق والناهي  
ولا يباع ما يبي الكسب بالاجماع وان لم يمكن بيعه كالمدين والمكاتب ومقتضى البعض  
عنده ابي حنيفة **قوله** الحال لعمدة وللرقا نزع التخصيص كاد عليه اشارة قوله تعالى  
فعلين نصف ما على المحصنات من العذاب ولما روي عن عمر رضي الله عنه انه قال  
لا يتزوج العبد اكثر من اثنتين وكذا على النسا ينتقص بالرق الى النصف حتى يصح تكاح  
الامه اذا تقدم على الحرة ولا يصح اذا تاهرا وقارن لغدر التخصيص في القارن  
**قوله** ينصف منها عشرة دراهم يعني اذا بلغت قيمة المرفوق المقتول قيمة الحر  
او زاد دفع عليه ينقص منها شي له خلع في الشراء وهو عشرة دراهم اذ بها ينشر  
نصاب المهر والسرقه اخترا من شبهة مساواة العبد بالحر خلافا لابي سفيان



والثاني حيث اوجبا منه على العائله بالغة ما بلغت **قوله** لان كالمظهر الاناء  
بكال مال كيت على ذلك ان تقول ظاهر هذا التعديل يقتضي ان يقتصر نصف فتمت على  
لاقتنا احد المالكين وكذا ما قدمناه في بحث السرقه لان الموقوف اربعة التخصيص  
والجواب **قوله** ان المالكين نوعان مالكيه المال وكالها بالحريه ومالكية النكاح  
بالذكون فالعبد قد ثبتت له مالكيه النكاح بكالها وانما توقفت على اذن المولى في  
الضرر عن ماله لا انقصان في مالكيه العبد ولم تثبت فيه مالكيه المال بالكلية  
حتى تناسب تخصيص المكينه بل انما تكون فيه نقصان لانها ذات بغيره ملك  
الرفقه وهو منتف للبعد وملك اليد اعني النقص وهو ثابت له فليز بواسطه  
نقصان ملك اليد نقصان في من غيبته فقد وناه بعشرة ورام لانه قد اغتبر  
الشرع في اقل ما يستوفي به منافع بضع الحرة استنابا عند ابي حنيفة وابي يوسف  
معهم في رواية عنه وعند محمد والشافعي وابي يوسف في رواية اخرى **قوله**  
ابي صح اقرار الماذون بالسرقه النقيبه بالماذون هنا ليس بظاهر بل مستدل لانه  
لا فرق بين اقرار الماذون والمحجور بالسرقه المستملكه بفعله وبحب عليه النفع  
بغيره ان عندنا سواء قد اقر المولى بالسرقه او كذبه وقال وقد باسقاط النفع وجوب  
المال للحال ان كان ماذونا وبعد العتق ان كان محجورا وكان الشارع انما قيد بالماذون  
لقوله المصنف بعد وفي المحجور اختلاف فظن ان صحته اقراره بالسرقه القايمة المستملكه  
بالاقتاف اذا كان ماذونا وليس كذلك اذ لا فرق بين الماذون وغيره عند الثلاثة  
واما اقراره بسرقه العيز القايمة في يده فصحيح في حق المال اذا كان ماذونا بالاجماع  
حتى ترد على مالكيه وكذا في حق النفع ايضا خلاف لما روي في الشارع قوله اذا اقر  
بالسرقه المستملكه والقائمة عبد الكان اولى كما ذكرناه **قوله** يعني اذا اقر العبد  
المحجور بالسرقه القايمة اختلاف بين علمنا الثلاثة فعند ابي حنيفة صح اقراره  
مطلقا فينقطع ويرد المال على مالكيه وعند محمد لا يصح سطلنا فلا ينقطع ولا يرد المال  
**قوله** والمرض وهو جاد الما وعند اطباء هو حصه غير طبيعية في بدنه وانما  
يجب عنها بالذات افة في العمل **قوله** كان المرض من اسباب العجز جواب لما ناكه  
كانت كاح مهر المثل والنفقة واجزة الطبيب **قوله** مستند الى اوله اي حال يكون  
المحرقا اذا اتصل به ثبت المرض مستند الى اول المرض يعني يصير من اوله موصوبا بالاما  
**قوله** كالمهبة والمحاباة اي البيع بصفة المخاباة كان بيع ما يبا وي القايمة  
مثلا او يشترى بالثايبا وي خساياه لان ركن النصف صد ومن اهل هذه مضافا  
لما يحمله فينفذ نقاد او فورا لحصول الشك في ثبوته بسبب المحرم اسكار النكاح  
ثم بالنسبة والنقص اذا زال الشك فله منه ذلك النصف لعدم وجوب مهلة المحرم  
في اءه واذا زال بالمرث ينعقد ان اخرج الى نفسه لمخنة مهلة المحرم حتى ولو مرض

لستغيب الموت **قوله** هذا العتق حكم المديون قبل الموت فيكون مستند الى اول  
المرض لان سبب المحرم مرض ميت ولر يظهر انه مرض ميت الا بانصالة بالموت  
ان الموت حصل بضعف القوي ونزادف الام **قوله** عديله سائر الاحكام وحكمه  
حكم الحر المديون بعد الموت فيسبى للغير بغيره كل قبضه وللوارث في ثلثه اذ المالك الميت  
ماله سواء **قوله** اشارة الى جواب نقض وسوان يقال ما ذكرتم من الدليل على عدم  
اسما اغتاف المرض غير صحيح لانه لو كان صحيحا لما خلف الحكم عنه في اغتاف الراص لكنه  
تخلف عنه فيه لنفوذ العتق منه فالا يكون صحيحا **قوله** والجواب ان يقال لا يسلم على  
فان قلت فكيف مع الايصاع وجود سبب المحرم وتعلق غن الوزاة قلت استحسن  
بالسنة لقوله صلى الله عليه وسلم ان الله تعالى يقضي عليكم ثلث اموالكم في آخر  
اعماركم زيادة على اعمالكم فتضعوها حيث تشيتم وان الانسان لما كان مغرورا  
مقصر في عمله ابني له الشارع ثلث ماله تحت تصرفه لينتدرك به بعض ما فرط فيه  
عند حلول انار منيته فضلا منه ورحمة ومنها الجبض والنفس جعلها احد  
العوارض لا اتحاد ما صون وحكا وهما لا يستطآن اهلية الوجوب والاهلية الاداء  
**قوله** لينا الذمة والعقل وفقدن البدن الا انه ثبت بالنظر ان الطهارة  
يعني شرط للصلاة على وفق النقياس كالطهارة عن سائر الاحداث وفي فوات الشرط  
قوات الشروط وصوم دفع بالنقص فيسقط بوجوبها فتشرو جواب **قوله**  
وقد جعلت الطهارة عنها شرط جواب وحل منه وتندبر ان يقال الطهارة عنها  
كما شرطت للصلاة فهي شرط لصحة الصوم ايضا فبالسنة الصوم كاستطنت الصلاة  
فقال جعلت الطهارة عنها شرط لصحة الصوم نصا بخلاف النقياس فانه يقتضي  
ان يصح الصوم معها مع مجرم الحدث والنجاسة الا ان الشارع نص على عدم صحته  
معهما بقوله عليه السلام تدع الحايض للصوم والصلاة ايام اقرابي وقد اجمعنا  
على تحريم الصوم على الحايض وبالمهلة هو معقول المعني ولذا قال امام الحرمين  
كون الصوم لا يصح من الحايض لا يدرك معناه لان الطهارة ليست شرطا فيه بل تعد  
للا نقياس اي لم يتعد حكم الاستطاطة من صحة الاداء الى وجوب النضافتي على  
النقياس في حق وجوب النضاف سوي ابتول عابثه رضي الله عنها على ما في الصحيحين  
لمعاذة العدويين حين قالت لهما ما بال الحايض تقضي الصوم ولا تقضي الصلاة كان  
يصحينا ذلك فتومر بتقضي الصوم ولا تومر بتقضي الصلاة مع انه لا يخرج في قضايه  
لان الحيف لا يتصور ان يستغفر الشهر فليسقط اصل وجوبه عن الذمة وان لم يسقط  
اذان فوجب قضاء خلاف الصلاة لا قضاء صلوة عشرة ايام من كل شهر  
مع اداء الوقتيات في غاية المرح بالنسبة الى قضاء صوم عشرة ايام في احد عشر  
خاليد عن ادا راجي على ما هو محسوس بالضرورة فان قلت وجوب القضاء بشي



على وجوب الاداء وقد سقط في الصوم وجوب الاداء فكان ينبغي ان لا يجب القضاء قلت  
يكفي في وجوب القضاء اشتغال الذمة بالواجب كلية التام والمساوق على ان القضاء  
انما يجب بالسبب الذي يجب به الاداء وقد سبق ذلك في بحث الوقت **قوله** ينبغي  
ان يكون الناس مستظلا للقضاء الى لو لم يكن الشارح هذا السؤال وجوابه مع السؤال  
المعني بعد وجوبه عن قول المصنف مع انه لا يخرج في قضاءه لكان اول لان القضاء  
لرب يتقدم ذكره فكيف يرد السؤال على ما لم يتقدم ذكره **قوله** انه ينبغي في احكام  
الدنيا لما فيه من التكليف بيان القسم الاول وانما سقط بالموت ما هو من باب  
لان التكليف بفعله الاصلية فلا يجب ادائها ولا يجب اخذها من التركة عندنا عند  
الشافعي يجب الزكاة في تركة الميت وان لم يوص بها والخلاف بيننا وبينه مبني  
على اصل مختلف فيه وهو ان المقصود من حقوق الله تعالى ما اذا فعندنا صور الفعل  
وعند هو المال وثمة الخلاف يظهر فيما لو طهر التفسير بحال الزكاة كان له ان يأخذ  
منه منه او الزكاة عنه كالدائن اذا اظفر من مال المدينين بما لم يشرحه من حيث كان  
له ان يأخذ منه منه من جهة اتفاقا وبسبب ان الواجب عن ذمة صاحب المال  
وكان له استرداده منه **قوله** وهذا على نوعين بل على ثلاثة انواع لانه لا يخلو  
اما ان يكون متعلقا بالعين او بالذمة او بطريق الصلة لكن الشارح لم يذكر بيان  
ما كان بطريق الصلة فافاد ان القسم الثاني على نوعين كالمرهون والمساوق والمبيع الذي لم  
**قوله** ومنصوص صاحب المتن هو ذكر العين المناسب لتلك العين يعني المقصود في  
حقوق العباد سلامة العين لا الكفاي ولهذا لو طهرها بغير له اخذها بنفسه من غير ادان  
من يبي في مبدع بخلاف العبادات لان المقصود فيها انما هو الفعل لتحقيق الابتلاء **قوله**  
اي يتبادر لك العين العين مؤنثة وتذكر العين في المتن على تاويل المذكور او على تاويل  
المعين او الحق **قوله** وان كان الامر بالشرع على الحاجة عين دينا متعلقا بالذمة  
فحكمه انه لم يبق بمجرد الذمة القابلة للتدبير حتى يفي بمجرده الذمة مال متعلق عن  
او ما يوكده الذم وهو ذمة المكفيل لجلبه قصير ذمة المذون كالحققة فيبي  
الدين يتبادر **قوله** اي لا الذمة على تاويل المذكور لا حاجة اليه لان الصبر راجع الى الحدود  
لا لا الذمة حتى يحتاج الى التاويل لكن الشارح رجح الصبر على الذمة على تاويل المذكور  
كما فعله الشارح بتفسيره الضم فانه انما يكون الى الذمة ولا يخفى انه اذا كان في الكلام  
ما يصلح مرجعا للتصريح بغير تاويل فهو اولى بما فيه تاويل فافهم **قوله** هذا يقتضي على  
التقليل المذكور على اي تنقض اجالي وطريقه ان يقال ما ذكرتم من الدليل غير صحيح  
بجميع مقدماته لانه لو كان صحيحا لما تخلف الحكم عنه في تلك الصورة لكنه تخلف عنه  
فيه فلا يكون صحيحا وهذا قياسا مستثنى فيه الشرطية بالمتصلة والنتيجة تنقض المقدم  
والاستثنا تنقض التالي وحاصل هذا التفصيل انما هو ما ذكرتم من الدليل على صحة

الكتالة عن الميت الذم غير صحيح لانه لو كان صحيحا لما تخلف الحكم عنه في حق العبد المحرم  
اذا اقرب الدين لكنه تخلف عنه فيه لصحة الكتالة بالدين عنه فلا يكون صحيحا **قوله**  
لان ذمته في حقه كاملة فان قلت لو كانت ذمة العبد كاملة لما احتج الى ضم  
ماله في ذمته اليه لتقوي على احواله الدين قلت **قوله** انما فعل ذلك ليتبين القدر  
من استيفاء الدين من مال الميت الذي هو من المولى نظرا لم لعدم كمال الذمة **قوله** فقال  
بعض الشارحين هنا قسم آخر الى هذه القسم ذكر المصنف في بعض نسخ المتن وكانت  
لم يذكر في نسخة الشارح التي شرح عليها حيث لم يشرع في شرحه ونقطه وما شرع  
صلوة الامر من فيصير من الثلث يعني ما شرع صلوة كنفقة المحارم وصنفه الفطر **قوله**  
يطلب بالموت لان ضعف الذمة بالموت فوق ضعفها بالزنى والرق يبيع وجوب العتات  
فالموت اولى بالامر من يبي به لك فيصير من الثلث لان الشرع المطلق لا ينصرف في ثلث ماله  
نظرا له فان قلت كيف تصح الوصية بنفقة المحارم والوصية للوارث لا يجوز  
قلت **قوله** المراد ايضا المحرم غير وارث كالحال مثلا مع وجوب الامر **قوله** وتنايل  
ان يقول الى الجواب ان هذه القسم وان تقدم ذكره انما ذكره استيفاء للاقسام فلا يكون  
تكرارا خاليا عن القابض على ان الحقيقة التي ذكرها هنا لا يستلزم في النهاية التي ذكرها  
هناك فلا يكون تكرارا اصلا فافهم **قوله** وان كان خاله هذا هو النوع الثالث  
من القسم الثاني اي ان كان الامر بالشرع حقا للانسان وثانثاله فحكمه ان يبي لاجل الميت  
من تركته مما تنقضي به الحاجة الماسة من اجله التي لا تنقضي الا بذلك القدر  
من ماله لانه مخلوق يحتاج والموت عجز فلا ينفذ الحاجة فينبغي لاجله ما تنقضي به الحاجة  
**قوله** قد مرجحان وهو كلفة دفنه من قرشه الى ان يوارى عليه بطن على  
قضا دينه لان حاجته الى التجهيز اقوى من قضا الدين كما ان لباسه حال حياته  
مقدم على قضا دينه ولنايل ان يقول حال حياته ذمته باقية صحيحة والدين سعل  
بخلاف الموت فان ذمته ضعفت وخربت به فاذ تخلف الدين ولذا اما الثاني  
لا ينفذ بغير الدين نظرا الى هذه الحقيقة هذا اذا الركن الدين متعلقا بالعين اما اذا كان  
متعلقا بالمرهون والمساوق والمشتري قبل القبض والعبد الجاني فصاحب الحق  
اخذ بالعين من صرفها الى التجهيز على ما مر **قوله** ثم دبرونه يعني ان فضيل شي بعد التجهيز  
قد من قضا ديونه منه على وصاياه لان قضا الدين اصر من الوصية لانه واجب  
وهي صلوة وبه يحال بين العبد وربه لانها كما نطقت به الصور من كان المنظر  
تقدم قضا ديونه على تنقيده وصاياه ثم ما فصل عن كلفة دفنه وقضا ديونه  
تقدم منه وصاياه من ثلثه من غير توقف على احوال الرثة لقوله تعالى من بعد وصية  
يوصي بها او دين فانه تعالى ابي له من ماله ما يشاء لك به ما فرط منه وهو اس  
في الحاجة اولى من خلافة الوارث عنه وفي هذا الدليل مناقشة **قوله** نظرا له



متعلق بالجميع اي تثبت هذه الحقوق المذكورة على الترتيب المذكور ونظر الى النسخ  
 في الكل راجع اليه كما بينا **قوله** وهو نكاح او ولا كان او لم يتصل به نسب او سب  
 كزوج وهو ابن عم **قوله** اي ولا حمل ان الموت لا ينافي الحاجة وكان الانسب اي  
 لا حمل ان الميت يبقى له من تركته ما تنقضي به حاجته **قوله** بتبني الكتابة  
 بعد موت الكاتب واما بناء الملوكية الى وقت الا اذا قامت بطريق النسخ لبناء  
 ما كسبه يد الابطرين فمنع لثبوت ما يقتضيه لا عند الكتابة لا يمكن بقاء يدون  
 بناء الملوكية وفترة اذ المكاتب عبيد ما ينفي عليه درهم من الضرر الداعية اليه  
 ولما قيل ان يقول ان حرية المكاتب الميت لا بد من ان تستدل زمان فان حكم ببقاء  
 الكتابة والملوكية بعد الموت لزم استناد العتق الى ما بعد الموت ولا معنى لذلك  
 وان جعل الحرية مستندة الى اخراج العتق على ما قيل ان الموت يتحول بدلا لكتابة من الامة  
 لما الزكاة فتحصل فراغ فمكة المكاتب وهو يوجب الحرية الا انه لا يجوز الحكم بما لم يحصل  
 المال الى المولى فاذا وصل حكم بقتل من اخرج من اجازة حياته فمكة استندت المالك  
 والملوكية وتقرر العتق الى وقت الموت فلا يكون الملوكية باقية بعد الموت فلا يكون  
 عند الكتابة باقية بعد الموت **والجواب** ان معنى بناء الكتابة حرية الاولاد وسالمة  
 الاكساب عند تسليم الورثة المال الى المولى وتقرر العتق في المكاتب شرط لذلك فيثبت  
 ضمنا وان لم يكن الحمل قابلا كالمالك في المصوب لما ثبت شرط الملك البذل ثبت عند او  
 البذل مستند الى وقت العتق وان كان المصوب حال او البذل حال  
 ففصل المرأة زوجها اذا ماتت وهي في العدة وان كانت حرة او صليبة الا ان يكون معتقة  
 عن نكاح فاسد بان تزوجت المكوكة ففرق بينهما وردت الى الاول فماتت وهي في عدة  
 النكاح فاسد ولو انتقضت بعد موته غسلته الا ان كانت اختارت اقامته فلها  
 البعثة انه تزوجها ولا بد من الاول منها او كان قال لنسائه احد الكهاتن ومات قبل  
 البيان فلا تغسله واحدة منهن وكذا الرابطة قبل موته بسبب من لا سبب كوفته  
 وتقبيلها ابن الزوج وطلاقها منه لا تغسله وان كانت في العدة ولو ارتدت بعد موت  
 فاسلمت قبل غسله لا تغسله خلافا لزوجيه هذه وكذا الوكنا بحجس بين فاسلم ولترسلم  
 معي حتى مات لا تغسله فان اسلمت غسلته خلافا لابي يوسف هكذا ذكر في البسوط  
 وذكر ايضا فيمن وطئ اخت زوجته بشبهة حتى حرمت عليه زوجته الى ان تنقضي عدة  
 الوطء فمات فانتقضت لا تغسله زوجته وذكر في المنظومة وشرح في هذه مسألة  
 الموسية انه لا يحمل لها غسله عند اخلافا لزوجها ولو طئت الزوجة بشبهة فاعده  
 ماتت زوجها فانتقضت عدتها بائن ولا تغسل الا مائة مولاها خلافا لزوجها صارت اجنبية  
 وكذا المولود للاستبراء لانها من حقوق الوصلة الشرعية بخلاف عدة الزوجة **قوله**  
 بخلاف ما اذا ماتت المرأة لا فان قيل الموت انبي للملكية من الملوكية لان الملكية سمة

لقدرة والموت مناف لها والملوكية سمة المجرى والوقت غير مادة لها فاذا لم يتبين  
 للملكية لا يتبين للملكية **الطريق الاول** قلنا المصلحة للملك انما شرع لتفاد  
 حاجة المالك لا الحاجة للملك فيبقى الملك ما يقتضيه الحاجة لا ينفى الملوكية بعد  
 الموت لا تقدم الحاجة الى ابقائها لانها لا تشرع لحاجة المالك وانما تشرع لتفاد عليه  
 فلو بقيت لا تغلب الموضع وصارت خاله **قوله** وقد رقت اليه الملوكية  
 الميت من وجهه لا جواب دخل مقدمه بتقديمه لم لا يكون الفضا من حراج الميت  
 وخالفه والمسلم نفسه وانما يحاسبه بحبانه اكثر من امتناع غيره فانما جاب بان  
 الجباية قد وقعت على حق اوليا الميت وورثته لكونه مندوبا اليه وليس كذلك  
 فان اعدم او استوفاه او عني عن الجباية مع ذلك منه وسقط به القضاء من الجباية  
 لبقية الورثة شيئا **قوله** ولا عينة يتوهم المعقوب بعد البلوغ جواب سوال بان يتناك  
 فقد علم انه لا يجوز الا استنفيا قبل حقه من الغايب الكبير لانه اهل المعقوبات  
 وجوده وحاجته على عدمه لكونه مندوبا اليه فلو لم يجر الا استنفيا حتى يبلغ الصغير  
 اذا كان ثم صغير في الورثة لا احتمال العتق المندوب اليه منه اجاب بانه لا عيون  
 يتوهم وجرد العتق منه بعد البلوغ لا في فيه ابطال لمن الثابت الكبير للوارث الكبير  
 يتبين بالاحتمال **قوله** وقال الغضا من مودون لما قلناه من ان السبب يتعقد في حق  
 المجرى لو الاغتداد يتوهم من قيام حقيقة سببه ولهذا صح عتق وما هذا سبيله انما  
 يكون انتقاله اليه من قبله بطريق الوفاة **قوله** وهو معنى تضاد العلم للعلم  
 على نوعين بسيط وحد بانه عدم العلم عما من شأنه ان يكون عالما وتيقنا بل العلم  
 معاملة المتكلم والعدم وقيل هو صفة تضاد العلمية محل قابل له فهو مجرد  
 فيكون التقابل بينه وبين العلم تقابل التضاد وهو بهذا المعنى ليس بعين لانه قطري  
 يمكن ان لا يتعلم بالعلم لان صاحبه يفيده انه عالم فلا يشتغل بالعلم **قوله** اوله لما كان  
 قادرا على جعل الشارح لهذا اجرا با اخر من كونه جعل من العوارض ولا يخفى انه انما  
 يستقيم جرابا عن جعله من الكسب دون السارية فلو قال وانما جعله من الكسب  
 لانه لما كان قادرا على ان كان النسب ثم لا يخفى ايضا ان هذا الزوجية انما يحتاج اليه في  
 البسيط لكونه جليا اما المركب فلا يحتاج فيه الى ما ذكرناه في توجيه كونه كسبا  
 فاما من فهم **قوله** كمال من انكر حشر الاجساد الى هذا غير مناسب بل المنقول  
 كان المناسب ان يقال كقول المعتزلة بتغيره وانه تعالى حي بلا حياة وعالم بلا علم وفاد  
 بلا قدرة وهكذا الى اخر الصفات وكقول المشبهة بانها حادثة قابلية للذوال  
 وفي كبر حشر الاجساد بعد قوله احكام **الاجزاء** **قوله** مثل المعتزلة لا اي كمال المعتزلة  
 من الفير وانما رجم السؤال والميزان والصرط والشفاعة لاهل الكبار وانما رجم  
 من النار والرواية ونحوها من ثبوتها بالادلة الواضحة وكذا قولنا ان من الحكماء من يثبت



الثاني ومن الجسمية بانكاره لوجود النار والله واهلها ومن سائر الفرق الاسلاميين  
عن طر من السنة والجماعة بما يخالف الادلة القطعية ولا يخفى ان المراد بالجهل هنا الجهل  
**قوله** وهذا النوع من الجهل دون حمل الكافر لان صاحب القرآن يتناول بالقرآن  
اي يصرفه عن طاعة الله تعالى على معتقده وحمله على وفق معتقده لان فيه  
وما ظن من مثل الكافر ولكنه لا يكون عذرا في الاخر لكونه مخالفا لله ليل الواضح  
من الكتاب والسنة **قوله** لقوله تعالى ولا تأكلوا مما اوعى الله ان ينزل الكتاب ليبيِّن  
لان قوله وانه لفسق محتمل ان يكون حالا فيكون فيه المنهي عن اكل ما لم يذكر اسم الله  
عليه ومحتمل ان يبرأ بما الردي كراسم الله عليه المنية او ما ذكر عليه غير اسم الله  
لقوله وانه لفسق فان الفسق هو ما اهل لغير الله به وايضا الفسقة لا تنافي في الفقه  
كلية قوله ولا الضالين فتولوا **قوله** الثاني للجهل في موضع الاجتهاد اي النوع  
الثاني من مطلق الجهل الجهل في موضع الاجتهاد الصحيح وهو الذي لا يخالف الكتاب  
ولا السنة المشهورة ولا الاجماع بان يكون للجهل واقعا في حكم يمكن ان يكون للجهل في ذلك  
الحكم اجتهاد صحيحا لوجود ما يصلح دليلا للاجتهاد وعلى طاهر كتاب او سنة او اجماع  
او قياس من مثل ان يكون للفتور وليان فيعفو احدهما عن القتل ثم يقبله الاخر عفا  
طائفا بان حق القصاص ياتي له اما لعدم علمه بعفو صاحبه او لعدم علمه بان عفو  
صاحبه مستقط للقصاص عن القاتل بناء على ظنه بان القصاص قد ثبت لكل  
على الكال فلا يستقط ولا ينافي القصاص احدهما بعفو الاخر فلا يقتض من الولي القاتل  
لان جملته يستقط القصاص من جهة في موضع الاجتهاد لان من اهل المدينة من قال  
بان القصاص لا يستقط بعفو احدهما ولا يخفى ان يكون من لم يعرف استنباه وقد لا يفي  
شبهة صلاحية لدره القصاص للجهل في موضع الشبهة كما لو علم بالعفو في مسئلتنا  
المذكور قبل القبل لم يعلم بان الفتور يستقط به لان الظاهر ان خيرا في غير  
غيرنا قد **قوله** وسقوط الفتور عنه عفو احدهما باعينا وامر جني وهو عدم تجزئ القصاص  
وهو موضع استنباه فيصير بمنزلة الظاهر في ابراث الشبهة **قوله** مصحح عذرا  
اي اذا وقع موضع الاجتهاد في من ادعى من اهل القطر وقال ابن خزيمة هذا الحديث  
وشبهه اذا وقع موضع الشبهة **قوله** على ظن انها فطرته اي من غير استنباه  
ولا يلوح حديث **قوله** فان عند الاوزاعي المجامعة تنظر الصائم لقوله عليه السلام  
انظر الحاجر والمحرم رواه الترمذي ودليل الجمهور انه عليه السلام اجتهاد وهو صائم  
رواه البخاري وغيره وكان ذلك في السنة العاشرة وقوله انظر الحاجر المحرم في السنة  
الثانية فيكون تأخيره وصرح بالفتح ابن عبد البر والثاني في ذهب بعضهم  
لما انه ليس بمشوخ وان هذا الحديث ليس بتاسخ لانه لا يصلح ان يكون تأخيره  
عليه السلام كان صائما محزما والركن فطحا مقيما بيلد فاولوه بان المراد تعرضا

١٠

لنظر اما الحاجر فانه لا يامن من حصول شيء من الدم عليه فهو عند المصنوع واما المحرم  
فانه لا يامن من خضه من الدم فيقول انظر وقال ابن خزيمة فيسئل المصنوع  
هذا الحديث في حرمه في حرمه فانما يقتض بان الناس وفيه نظر فان الغيبة لا تنظر  
الصائم عند الجمهور ومنه هيب ما ثبت والاوزاعي انه تنظر كذا عن ابي وعطاء واهد  
ابن حنبل واسحق وابو ثور وابن خزيمة وابن المنذر وابو الزبير وابن حبان  
ولكن قال شيخ الاسلام ان الصائم لو اجتمع فطران ذلك ينظر ثم اقل منقذا وكثر  
عالموا لم يبلغه الحديث وعرف فسخه او تاويله وجبت عليه الكفارة لان طه  
يجوز حمل وهو معتبر فان استغفني فتيها يعتد على فتواه فانتهى بالفساد وبلغه  
الحديث ولم يعرف فسخه ولا تاويله لا كفارة عليه في الوجهين عند ابي حنيفة ومحمد  
والحسن ابن زياد لان الفتوى عند القاضي وان احتلت المطا والحديث لا يكونا في  
درجته من الفتوى وان كان مشوخا ولم يعرف فسخه وقال ابو يوسف عليه الكفارة  
اذا افطر بعد المجامعة متعديا على ظن انها فطرته ولو بلغه الحديث ما لم يستفت  
لان معرفة الاخبار مفوضة الى الفقهاء فليس للعامة ان ياخذ بنظر الحديث لجواز  
ان يكون مشوخا عن طاهر او مشوخا وانما الرجوع الى الفقهاء فاذا الرضا قد تضمن له  
فلا يكون معه وبالتركه الواجب فتبين ان الطرح في هذا الموضع بدو اعناده على  
فتوى او حديث ليس بمعتبر فان قول الاوزاعي في ذلك ليس بشبهة كقول من قال  
بفساد الصوم بالغيبة لانه مخالف للقياس فلا يكون معتبرا في سقوط الكفارة **قوله**  
ومعني ان يكون هذا فيما اذا بلغه قول الاوزاعي اما اذا بلغه وعمل به فلا فدان لانه  
لا يكون ادبي حالما ان يستغفني فتيها فيفتيه بالافطار لما لا يخفى من علوشا في الاوزاعي  
وان كان قوله في ذلك مخالفا للقياس لانه حديث المجامعة من اماكن قياس الطرح  
في افساد الصوم على الداخل المستغف به بخلاف الغيبة فانه حال عما يقوم اجرا العليا  
فيه ويمكن حمل كلام المصنف عليه لمعني المجامعة بين كلامه وكلامها فسال  
قصار وشبهه في سقوط الحد هذه الشبهة تسمى بشبهة استنباه وهي اعني الشبهة  
في القدر بان يطر ما ليس به ليل الحد وليلا فيطر الحد فيسقط الحد للشبهة فلا فذر  
فكثير لا يثبت النسب ولا تجب العدة لان الفعل يخرج من تحتها فيسقط الحد فيسقط الحد للشبهة  
اجتهاد في قوله عليه السلام استغفني فتيها فيفتيه بالافطار لما لا يخفى من علوشا في الاوزاعي  
شبهة الدليل وهي ان يوجد الدليل الثاني للحرمة كمن تخلف الحكم عنه لما عاين او طي  
جاء به الابن فانه لا يفتي بالحد ويثبت النسب والعدة لان الفعل لم يخرج من تحتها فيسقط الحد  
لما الدليل اعني قوله عليه السلام استغفني فتيها فيفتيه بالافطار لما لا يخفى من علوشا في الاوزاعي  
فليس بمحمل للاستنباه اصلا لا في شبهة الفعل ولا في شبهة الحد فلا يستقط بالحد  
ولا يثبت به نسب ولا تجب بها عدة **قوله** ومن اسلم مهاجرا اليها وكذا اذا سلم

حديث



خطاب ولم يكثر بعد في دارنا كالمية قصيدة اهل قبا وهذا النوع يكون عند الرضا  
كلها وهذا هو الفرق بين النوع الثاني وهذا النوع من العمل مسقط حتى لا يجب  
عليه في المسئلة الاولى فخصا ما فانه من العبادات بعد اقامته في دار الاسلام بقدر  
ما ثبت مسلمية دار الحرب لانه لا بد من التكليف في سماع المطالب حقيقته بالبيع او بقدر  
بالشهر في محله وفيه خرج الجواب عن قول رفران القاضي يجب عليه مقبوله الاسلام  
لان ما صار ملتزما لاحكامه ولكن فطر عليه المطالب وذلك لا سقط القضاء عنه بعد  
تقتر السبب الموجب في خفة وهو الاسلام كالنابم اذا انقضى بعد مضي وقت  
الصلاة **قوله** ولو زوجها غير الاب او الجد من غير كفوفين فاحسن ليرجع النكاح باصلا  
يكون لها الفسخ ولا يوجد له ووايه والله اعلم **قوله** ولو لم ينفذ فصرها على الوكيل  
والولى يكون موقوفا على الاجابة كغيرها من الفضولي والعبد المحرور **قوله** حتى لو تصرفنا  
قبل العلم بالعزل والمحرر ينفذ تصرفها عليها بقيت العزل والمحرر **قوله** الثاني من العوارض  
المكتسبة السكر من الخمر على وجه المسئلة والاختيار او من المثلث العنبي لانه انما كل  
عند ابي حنيفة وابي يوسف بشرط عدم الاسكاف **قوله** معني لما كان السكر في بعض  
الصور بطرق مباح نزلناه منزلة الاغذية جميع الاحكام فيمنع صحة الطلاق  
والعتاق وسائر التصرفات من البيع والشراء والاجارة ونحوها في ظاهر الرواية لانه  
نوع دالك المرض خلافا لما يروى عن ابي حنيفة وسفيان الثوري من انه لا يمنع صحة  
الطلاق من يتقدم على استعمال البيع ونحوه **قوله** عطف على قوله في الطلاق وقع في  
بعض النسخ الا الرد وفي بعضها لا الرد في فعل الاول تكون الرد منصوصة على  
الاستتقاء وعلى الثاني تكون محروقة بالعطف على مدخول في قوله يعني ان تكلم  
السكران بكلمة الكفر والعبادة بالله تعالى لا يحكم بكفره اما اذا اسلم فانه يحكم باسلا  
نرجح الجانب الاسلام وكون الاصل هو الاعتقاد كالمكفر وفي القياس هو قول ابي يوسف  
انه في ذلك كالصاخي حتى يبين منه امراته وجواب ما **قوله** والاقراء بالحدود  
الحالصة اي استثنوا ايضا من عباراته الاقراء باسباب الحدود والحالصة  
تعالى كالزنا وشرب الخمر والسرقه والكبري وفيه ما من من الوجهين **قوله** فاقم السدر  
مقام الرجوع اقامته للدليل مقام المدلول فيما يندري بالشبهة لانه لو رزني في سكن  
يحد اذا صحى لان سكن لا يستقيم بغيره داويه للحد لحصوله بسبب خطورة لا يصح  
سببا للتخفيف **قوله** لانه لو اقر بالعتق والقصاص بواحد ما كان السكران  
صحة الاقراء بالحدود الغير الحالصة لله تعالى لان صريح الرجوع لا يبطلها فاما بالحد  
بغير الصريح هذا وقد نقل شمس الامية اتفاقا بيننا الثلاث اذ العتق في السكر  
الذي يحرم عنه التزويج اختلاط الكلام لانه الهامه انما تعتبر فيما يندري بالشبهة  
او علمية هذا التعريف نظرا ليدوا خلاصته ان يقال هو ان يبراد بالشئ غير ما وضع له

في معنى قوله  
في معنى قوله  
في معنى قوله

بر علامته وقد يعرف العزل بانه لفظ لا يراد به معناه الحسبي والمجازي وبسبب  
يراد به معني ويكون واسطة كاللفظ والكتابة على راي واللفظ قبل الاستعمال  
**قوله** وخلافا عطف على نظرا ليدوا خلاصته ان يقال هو ان يبراد بالشئ غير ما وضع له  
مصحح حتى لو عزل بالردة والعبادة بالله تعالى كغير لان التكلم بكلمة الكفر صارا لا  
استحقاق بالدين وهو كغير فيصير من ان يتنفس العزل لا بما عزله به بخلاف  
المكفر بالكفر اذا اجري على لسانه كلمة الكفر حيث لا يكفر لانه غير راض بالمبادة  
والحكم جميعا قصارا كان الباشنة لم توجد **قوله** من حيث ان خيار الشرط بعدم  
الرضا بحكم البيع ولا بعدم الرضى بنفس البيع لان قوله بيعت واشتريت يوجب  
يرضى العاقبة واختيان ولكن لا يثبت به الحكم لعدم الرضى به فكذا في العزل  
**قوله** ولا يثبت في الرضى بالمباشنة واختيان المباشنة اجماع بين الرضى والاختيار  
لان الاختيار قد يثبتك عن الرضى على المكفر فان المكفر على الشئ مختار ولا يرضاه  
اذا اختار وهو القصد الى الشئ وارادته والرضى هو اختيار واستحقاقه بخلاف  
خيار الشرط فان ذلك في العتق شرط لان المقصود منه هو الاعلام بعدم لزوم  
العتق لا بلزومه **قوله** والكلية ان طليق الى اي يظهر العتق بين الناس  
ولا يكون بينها عتقة في الحقيقة كان يقول الرجل لصاحبه اريد ان اباع منك عبدا  
هذه في الظاهر لا مراخاة ولا يكون ذلك بيننا ببيع في الحقيقة فيجده صاحبه  
لما ذلك ويشهد عليه ثم انه يبيعه منه في مجلس اخر بعد ذلك المجلس ثم يبيعه  
على الواضحة بعد زوال ما تواضعوا عليه **قوله** لعدم الملك لعدم الرضى  
لوقال لعدم اختيار الحكم لكان اولى لانه المانع من الملك لا عدم الرضى كالشترى  
من المكفر فانه يملك بالقبض لوجود الاختيار وان لم يوجد الرضى **قوله** خلاف  
سائر البيوع القاسد حيث تنبذ الملك اذا اتصل بها القبض لان الرضى بالمكفر هو  
الملك موجود فيه ومنفقد في العزل فكان البيع مع العزل كالبيع بشرط الخيار لكل  
من العاقدين او لاحدهما اذا اشترطا التواضع والعزل ابدان يقول احده  
المتعاقدين لا اخر اشتريت منك هذا على اني بالخيار اريد او يوجب الاخر البيع على  
قائه البيع فيعتد بينهما فاسد اعير موجب الملك اهلا على احوال ثم بعد ذلك ان اجا  
العتق جاز وان نقضه يدون وفي الاخر استنقض وان اجاز له الرجوع كما هو شأن خيار  
الشرط فيران ابا حنيفة جعل مدة الاجارة والفسخ متينين بالثلاث والثلثا بناء على  
ما عرفت من الخلاف الذي بينهما في خيار الشرط ولنا ان يقول لم يقال انه موقوف  
وما الفرق بين الوقوف والقاسد فاد اعير مستقر والمرايب **قوله** انما طريقتان  
للاختلاف في التعيير به قيل والتعيير بالوقوف هو لان القاسد لا ينتقل صحيحا خلا  
الموقوف وفيه تاثل فانما هوام قد رتبوا الاحكام الى الناسد دون الوقوف فليس

في معنى قوله  
في معنى قوله  
في معنى قوله



لذلك **قوله** عنده اي عند ابي حنيفة في الصورة بين يدي كان الثمن الا لغيره وعندها ما  
 بالواضعته واجب والمالك التي هو لا بها باطل وقولها هو رواية عن ابي حنيفة  
 وهذا الخلاف يعني على ما مر من ان الطاهر عند البناء على الجيد وعند ما البناء على  
 وقدر الرجوع من الجانبين **قوله** اي عند ابي حنيفة في اصح الروايتين عنه وفي الرواية  
 الاخرى وهي قولها الثمن الف **قوله** فابيع جازي بالعداوية انما قال **قوله** والقياس  
 ان يكون البيع باطلا لانها قصد العزل بما سمي في العقد وهو الدناير فانها لبا  
 يشتر في نفس الامر وما قصد ان يكون ثمنه وهو الدناير لم يرد كراه في العقد وذكر  
 البدلين شرط في صحة البيع وجبه الاستحسان ان البيع لا يصح بالقبضية البدل وما  
 قصد الجدي في اصل البيع ههنا فوجب تصحيحه ما امكن وقد امكن جعل البيع معتدا  
 بما سمي من البدل وجعل التسمية بخلاف جعفر ما فوضعهما عليه من الثمن مبطلا  
 للواضعته السابقة كالعقد بعد العقد فانها لو تباعا بما به دينار ثم تباعا  
 بالث درهم كان الثاني مبطلا للاول وكذا ههنا صونا لشرف العاقل غير اللغو  
 وانما تعين التصحيح بهذا الطريق لانه لا يمكن ذلك بجعل الدراهم او غير ما تمت  
 لعدم ذكرها في العقد ولا جعله معتقدا بالاثمن لانه وكنته تعين جعل المشتري  
**قوله** بان يتزوج امرأة بالث بان يقول الرجل للمرأة ابي اريد ان اتزوجك بالث  
 تزوجا لها ولا غير لازم وتوافقها المرأة على ذلك او وليها واشهد ابي ذلكم فعلا  
**قوله** ان الشرط القاسد يورث في البيع اي يوجب فساد العمل بالواضعه بحولها  
 قاسدا لما مر فلم يعلم بها فيه تصحيح العقد بخلاف النكاح فانه لا يفسد بالشرط القاسد  
 فالعمل به لا يفسد **قوله** اذا مالك تابع للمالك وثابت في ضمنه فلا يورث العزل فيه اذ  
 المقصود بالبيع كالوكالة الثابتة في ضمنه عند الرهن حيث لم يورثه تبعا **قوله**  
 لا بما هو قول به اذ ليس معه تبدل اعتقاد لكن العزل عن رضى واختيار فصح في  
 العزل جدا لكونه استخفا قايلا بالدين فان قلت **قوله** قد نفى النبي صلى الله عليه وسلم  
 عن تكثير اهل القبيلة قلت **قوله** النبي عن تكثيرهم لا اعتقاد ان ما ذهبوا اليه  
 هو الدين الحق ومنكهم في ذلك سبوع دليل من الكتاب والسنة وتاويله على وفق  
 مرادهم والهازل بالدين لم يبق من اهل القبيلة بنفس العزل لانه لم يترك  
 في ذلك شبهة فلم يمكن جعله منهم يمينين والمراد بقوله صلى الله عليه وسلم صل  
 صلاتنا الحديث من فعل هذه الافعال ولزججه مشتاتيا فصار الاسلام محكما بالاسلام  
 بطريق الاستدلال الاخرى انه لو فعل هذه الافعال وكان منكرا للحشر او الشفاعة  
 او الرواية او نحو ذلك او عذاب الغير مثلا لا يكون مسلما قطعاً لوجود ما يتاقتضيه  
 الاسلام لتواتر هذه الامور عن الشارع قلنا اذا انكأ الكهنة ههنا ولو هو  
 وكما قرئت في احسن دينة حكما بايمانه في حق احكام الدنيا لانه باشر الاقرار على

سبيل المرجح وهو الركن الاصيل في احكام الدنيا على ان الاصل فيه المطابقة لما لا  
 يجب الحكم بما يات عليه كالمحكم بما يات من الحكم على الاسلام اذا السلم بناء على لفظ  
 بالاقول في فصول العزل لانه لا يورث فيه العزل من الطلاق والعتق  
 بما هو كذا في الاصل التراجعي ولا الرد بسبب كاعتقاده المبيع خيار عيب او روية  
 فتأمل **قوله** وهو في اللغة الحقة والفخر يقال سفت الرياح الثوب اذا  
 استخفته وحركته وفي اصطلاح الفقه عيان عن حقة تعني بالانسان فتعقده  
 على العمل في ماله على خلاف موجب الشرع منه وجبه وعلى ان بيع الهري والعمل بخلاف  
 دلالة العمل وانما قيدنا بقولنا في ماله ومن وجبه انما لو اطلقنا كما اطلق في الاسلام  
 لكان كل قاسق سفيها لان موجب العمل عدم مخالفة الشرع للدلالة على الدالة على حره  
 اتباعه وهو كذا في الحقيقة الا انه خلاف المتعارف عند الفقه في السفة الدية  
 فتعلق به الاحكام من منع المالك عن السفة وجوب الحجر عليه فيه اذ هو عند من يندبر  
 المال وتقريبه على وجه الاسراف ومجاوز الحد المعين شرعا فلا يمتنع ولعند من جميع  
 المعاصي وان تناول العمل بخلاف موجب الشرع **قوله** هذا معطوف على محذوف الخ  
 فان قلت ههنا وصيلة والمعروف فيها ان يوتي بها في مقام التزني والمباغاة  
 يقال ههنا الشيء حرام وان كان اصله حلالا قلت **قوله** ثم ولكن لما كانت من تمام التقريب  
 فالواو عاطفة اذ لا يمكن جعلها استقبينا فيه فلا بد من معطوف عليه ولرسقته ما يصح  
 للعطف عليه فنية الشئ وجه الله انه معتد **قوله** وفي هذا القول اثنان الى  
 المصطلح يعني قول المصنف بعد تمام التعريف وهو السفة والتعدي به يشير الى ان  
 عرقته السفة المصطلح وان كان تعريفه يمتنع ان كل قاسق سفيها بار كتاب  
 جميع المحظورات كتعريف حر الاسلام **قوله** وذلك اي المذكور من السفة ما يوجب خلا  
 وتقصا نية اهلية التي يتعلق بها الخطاب لسلامته بدنه وصحة عقله الا ان  
 السفة مكابر لعمله مقتضي عقله فلا يخرج بذلك عن كونه اهلا لوجوب حقوق  
 الله تعالى في الدارين واذا الرجح عن ذلك بقى اهلا لوجوب حقوق العباد بالطريق المذكور  
 ما اذا كان السفة اهلا لوجوب شيء من احكام الشرع الواجبه له عليه فلا يستلزم  
 عنه وجوب الخطاب بحال سوا حجر عليه او نحو **قوله** ومنع ماله في اول ما يبلغ بال  
 بخلاف القياس كانه حرام عما يقال اذا قلتم ان السفة لا يمنع شيئا من احكام الشرع  
 وانه لا يوجب الحجر مطلقا عند ابي حنيفة فكيف قال ابو حنيفة بان السفة يمنع عنه  
 ماله اذا بلغ سفيها لما ان يبلغ خمسة وعشرين سنة نظرا له وذلك يدل على ان السفة  
 سبب للنظر واذا كان كذلك كان سببا للحجر عليه في جميع تصرفاته لئلا يتلف ما جاب  
 يا نأمنه من السفة حاله في اول ما يبلغ بالنفس وهو قوله تعالى ولا تؤنزا السفة  
 اموالكم اي امواله وانما اخرج ههنا اوليا هو في غير المولى عليهم لعلاقات منه كونه



بية ايديهم ومنها انهم يفتقرون بها كما يفتقرون بها من هي له ومنها انهم يفتقرون بها من هي له ومنها انهم يفتقرون بها من هي له  
 للتيباني ومنها انها صار تخطمهم كانهما املاكهم الجارية في الاملاك فان **قوله** في الاملاك فان  
 صورة اللغة قطع المسافة مطلقا وفي الشرح المخرج المعبر عن موضع المقابلة من غير  
 العرائن من الجانب الذي يخرج منه على قصد السفر **قوله** بحيث لم يبق الاكال شذوفا  
 خلافا للشافعي رحمه الله حتى لو اخرج ترك العقود الاول يطل الغرض عندنا خلافا  
 للشافعي ولو اخرج على ما سوي تحت الرخصة **قوله** وصل جواب لما وهو بيان الحكم  
 المكلف في ذلك على سبيل الوقت لا على سبيل التزويج ولا على انه قول لليعصب  
 وكان الاظهار ان يقال قالوا **قوله** فلا ضرر له تدعى الى الاضطرار لغرضه على الصبر  
 وعلى تقدير حصول ذلك مختلفه يمكنه دفعه بالامتناع عن السفر **قوله** في الصور  
 المذكورة نين يعني بعد ما اسلك وهو سا قرا وبعد ما اسلك وهو مقم شرسا قرا  
**قوله** فلا تجب الكفارة عندنا لما قلنا وعننا الشافعي انها تجب عليه اعتبارا بالاحوال  
 باوله وهو بعيد طار الاول عن الشبهة وعدم قلو الاخر عنها **قوله** كان المرضا  
 سماوي كالحبض فتبين به ان الصوم لربك واجب عليه في ذلك اليوم بخلاف السفر  
 لانه اختيار فيجب عليه الصوم مع طرياقه اللهم الا ان وقع له الصفة ذلك  
 على وجه التهربان يكرهه السلطان عليه فانه يقع سقط الكفارة عنه ايضا  
 كما رواه الحسن عتاي حيفة كذا نقله قاضي خان **قوله** عتينا للرخصة في حق  
 الجميع وان كان التيسار ان لا تثبت الاحكام الا بعد تمام العلة والعلة لانتم ما لم يشر  
 ومحقق مبني مدته وذلك لان رخصة السفر رخصة ترقية ولا اكال للرحا  
 يدون ذلك اذ لو طرقت الترخيص على تمام العلة لغات مقصود الرخصة في حق  
 من لم يكن مقصود السفر لانه ايام ورواياته مستلزم لقواته في حق بعض من هي له  
 فلا يكون عامه مع فرق كونها عامه هذا خلف **قوله** ولرب يحمل عذرك في حق العباد  
 لان الواجب فيها فان الحمل اجزا الفعل فيعند عمدة المحل ولعله لا يتعد وسعد  
 القاعل حتى لو اختلف جماعة مال انسان وجب خان واحد **قوله** وافطار الصائم  
 بالاكراه لا حاصله ان المراد افطار المسافر وانما ياتم بالترك لانه ليس بمباح  
 بل لانه يدل تنبه لا باحة فالانتم محققون لا باحة هنا لا مناف لها وفيه شيء  
 لما عرفت من تفسيره لا باحة والحق ان ما قاله الشارح وغيره ان هذا المثال  
 لا يصلح مثالا لها فان قلتم **قوله** فاما مثالا على التفسير المذكور قلتم قد مثل لها  
 بما اذا اكل يوعيد متلف على شرب خمر او اكل لحم خنزير فانه يباح له تناول  
 على معني انه لا يباح ولا يباح بذلك **قوله** فان هذه التفرقات لا تخفى  
 الشرح وتوقف على الاختيار دون الرضي بدليل انه لا يتصل بالضرر ولما لا يبر  
 اختيار السبب والرضي به حاصل في الضرر بدو الفاء بخلاف الاكراه فانه لا

بالسبب اصلا واختيار السبب موجود مع الفساد فلا يلزم من الوقوع في الضرر  
 الوقوع في الاكراه لعدم الجاه وبذلك انما يباح **قوله** بان في كل من الضرر والاكراه اختيار  
 السبب والحكم والرضي بكل منهما لان الاكراه اقوي من جهة ان الحكم هو المقصود والسبب  
 وسيلة اليه فان الاختيار هو المعبر في علية الاحكام ونها التفرقات والرضي  
 قد يكون وقد لا يكون وفساد الاختيار لا يوجب المرجح به لان الناسد بمنزلة الضميمة  
 فيها لا يخلو الشرح **قوله** ولا تنصح الاقارب ميركلها بخلاف اقارب السكران فانها تنصح  
 حال السكر ولو لم يجعل عذرا لكونه معصية بخلاف ما اذا ارتد حيث لم يغير ولا تبين  
 منه امراته لان الارتداد يعتقد محض الاعتقاد وقد شك فيه فلا يثبت بالشك  
 والافراد بعينه العيان دون الاعتقاد **قوله** فان الانسان في الاكل والشرب لا يمكن  
 ان يكون الله لغيره في شيء فانه قد مر ان المراد من قوله يصح الله ان المكره يمكنه  
 ان يبدل ذلك الفعل بنفسه فاذا حل عليه غير يوعيد صار كانه فعله بنفسه  
 كما لا كراه على القتل وما يمكنه الاكل والشك والوطي ايضا والجوا **قوله** ان المراد بالفعل هنا  
 ما هو مقصود بالاكراه لا مطلق الفعل ففساد القتل هو المقصود بالاكراه ويمكنه ان يفعل  
 بنفسه وكذا اكل المكن ووطيه المقصود بالاكراه لا مطلق ذلك ولا يمكنه ان يفعل  
**قوله** واما في نسبة الى المكن من العيان ان يقول اما في النسبة الى نفس الاكل  
 واما بالنسبة الى كونه ما لا فقد اختلفوا فيه **قوله** فلا يحمل للثان ان يقتل غيره  
 وحرمة طرف الغير كحرمة نفسه فلا يخصص للكره في الاطراف الغير لصيانة نفسه  
 لا يباح الاطراف ملحق بالاموال فينبغي له ان يخصص له في قطع طرف الغير عند الاكراه  
 النامر كما رخص له في الاطراف مال الغير عند ذلك لاننا نقول **قوله** الحاق الطرف بالمال  
 في حق صاحبه لا في حق غيره **قوله** كحرمة المهر والميتة وعن ابي يوسف ان الحرمة لا ترتفع  
 لكن يخصص في الفعل حالة الاضطرار انما للميتة كما في الاكراه على الكفر واكل مال الغير  
 هذا اذا كان الاكراه كاملا ولا يحمل له تناول الا انه اذا شرب للمزنا لا يجد استحسانا  
 لانه اذا اكمل الاكراه وجب له فاذ افتر وجب شهده كوطي الجارية المشتركة في ذلك  
 والله اعلم **تمت** **قوله** لما شئ المياريه على يد افتر العباد على ابن عمر ابن ابي العلاء  
 الحسيني رحمه الله تعالى على مولها والمهر وسعد وصلي الله على سيدنا محمد وعلى جميع الانبياء  
 والمرسلين وللال والصحاب والتابعين والعلماء والشهداء والاولياء والصالحين **قوله**  
 ووقع الفراغ من تكميلها في اليوم المبارك يوم الاربعاء ثامن عشر شوال سنة ثلاث وسبعين





Süleymaniye Kütüphanesi  
Kisim: AMCA ZADE  
Yeni numara: MUŞAYIN PASA  
Eski Kayıt No: 154



